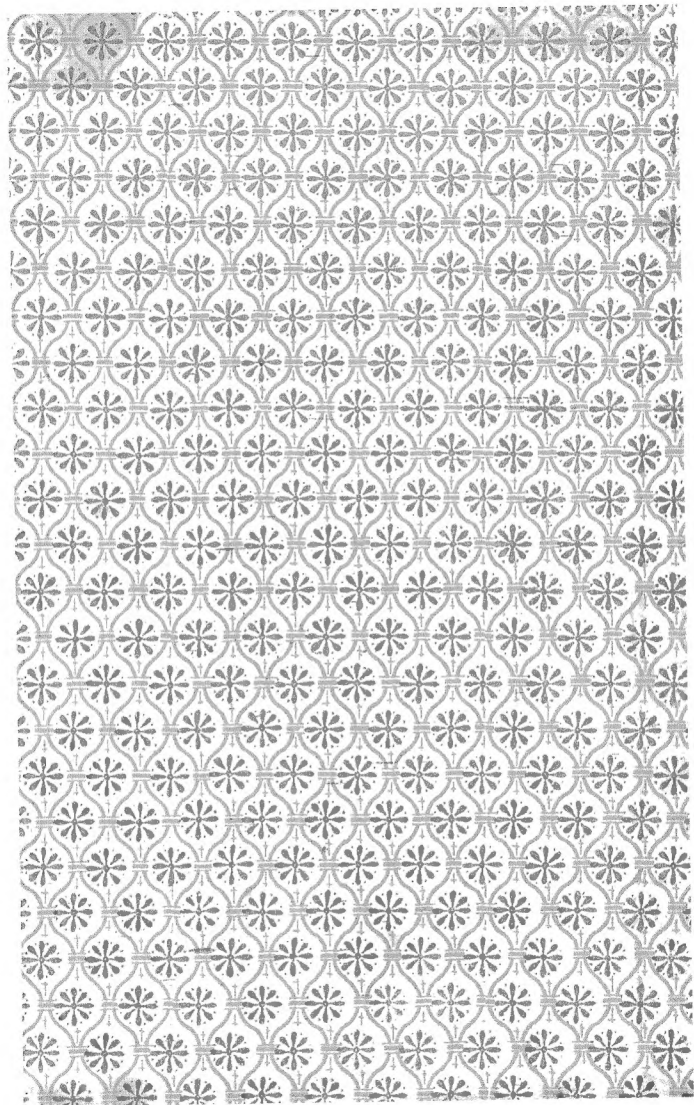
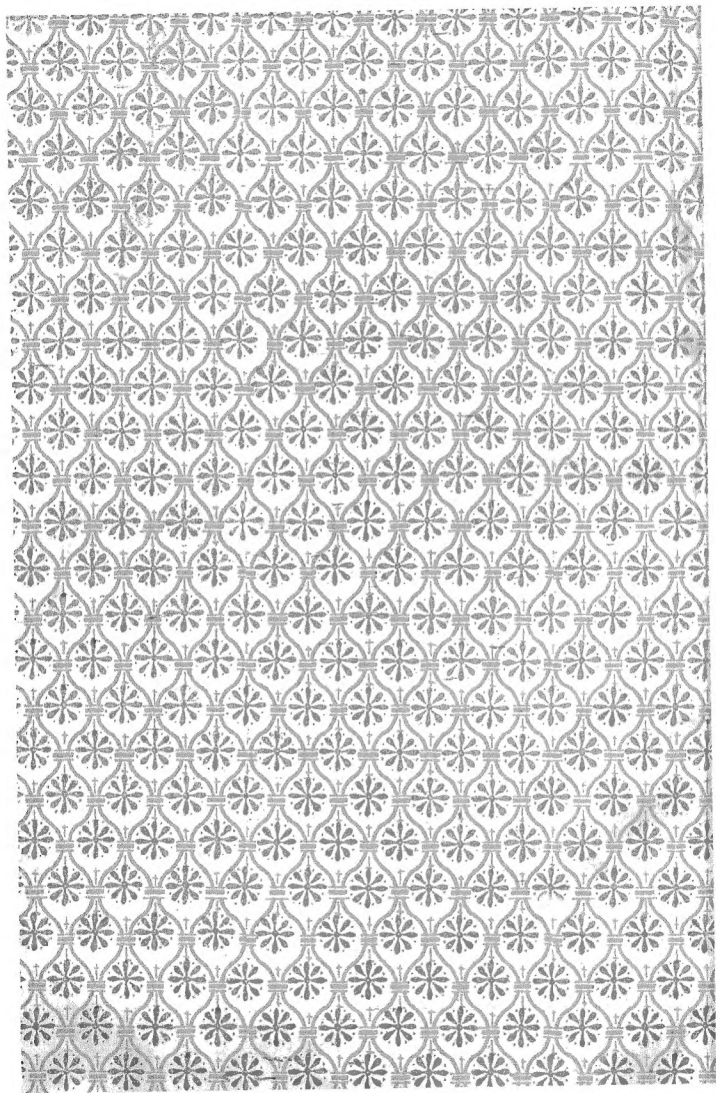


 **Biblioteca Alexandrina**



0156422





فهرس الجزء الثالث

من كتاب الموافقات وشرحه

كتاب الأدلة

الطرف الأول في الأدلة إجمالاً

وفيه نظران

النظر الأول في أحكام الأدلة عامة

وفيه أربع عشرة مسألة

صفحة		صفحة
	النهي أم إلى المفعول الخارجي ؟ لكل وجهة	٥
٣٩	(فصل) في اقتران الأفعال والتروك في الخارج ، وبين ما يعتبر منها كالوصف لصاحبه وما لا يعتبر	١٥
٤١	المسألة الخامسة	
	(الأدلة الشرعية ضربان : نقلی وعقلی)	٢٦
٤٢	(فصل) والضرب الأول هو الأصل	٢٧
٤٢	(فصل) ومرجع الضرب الأول إلى الكتاب	
٤٣	المسألة السادسة	٣٣
	يتألف الدليل الشرعي من مقدمتين	
	المسألة الأولى	
	(من الخطأ اعتبار جزئيات الشريعة دون كلياتها أو العكس)	
	المسألة الثانية	
	(الظن إذا خالف قطعياً وجب رده فإن لم يخالفه ولم يوافقه فحمل نظر)	
	(فصل) ومعنى الأصل القطعي هنا اخص منه في اصطلاح الأصوليين	
	المسألة الثالثة	
	(الأدلة الشرعية لاتتافى قضايها المقول)	
	المسألة الرابعة	
	هل تصرف الأدلة إلى المفعول	

صفحة	صفحة
كثيراً أو قليلاً أو معدوماً . والمعتبر هو الاول	إحداها تحقيق مناط الحكم ، والثانية نفس الحكم
٧٥ (فصل) من أخذ بدليل مهجور في السلف فهو اما دخيل فيه المجتهدين أو محجوج	٤٦ ﴿ المسألة السابعة ﴾
٧٧ ﴿ المسألة الثالثة عشرة ﴾	٤٦ (أكثر أدلة العاديات مطلقة ، وأكثر أدلة التعدييات منضبطة)
المجتهدون الراسخون يعملون الحكم تابياً للدليل ، والزائقون يعملون الادلة تبعاً للحكم	٤٦ ﴿ المسألة الثامنة ﴾
٧٨ ﴿ المسألة الرابعة عشرة ﴾	٥٠ (الادلة المسكية أصول كلية . والادلة المدنية مفيدة لها ومكملة)
تساق أدلة الحكم الاصلى اذا لم يجدد المناظر . وأدلة الحكم الطارىء اذا عين المناظر	٥٠ ﴿ المسألة التاسعة ﴾
٨١ (فصل) ولتعيين المناظر مواضع : (منها) مراعاة أسباب النزول (ومنها) دفع اللبس عند توهم العموم (ومنها) ازالة اجمال واقع في اللفظ	٥٢ (الاصل في الادلة العموم وان كانت بصيغة الخصوص)
	٥٢ ﴿ المسألة العاشرة ﴾
	٥٣ (الدليل قسبان : برهاني وتكفي)
	٥٣ ﴿ المسألة الحادية عشرة ﴾
	٥٦ (لا تعتبر المعاني المجازية التي لم تعهد للعرب)
	٥٦ ﴿ المسألة الثانية عشرة ﴾
	الادلة اما أن يكون عمل السلف بها

النظر الثاني في أحكام عوارض الأدلة

وفيه خمسة فصول

الفصل الاول في الاحكام والتشابه

وفيه ست مسائل

صفحة		صفحة
٩٨	(المسألة الخامسة)	٨٥
	يجب تأويل التشابه الاضافي لا الحقيقي	(في معنى المحكم والتشابه)
٩٩	(المسألة السادسة)	٨٦
	شرط التأويل صحة المعنى المؤول به .	(التشابه في الشريعة قليل اذا جمعت الأدلة)
	وقبول اللفظ له	
١٠٢	(فصل) وكذلك يقال في التعارض والترجيح	٩٧
١٠٢	(الفصل الثاني في الاحكام والنسخ)	(التشابه في الادلة ضربان : حقيقي و اضافي والاول قليل كما تقدم والثاني راجع الى تقصير في الاجتهاد أو اتباع الهوى
١٠٢	وفيه أربع مسائل	أما التشابه في المناط فليس داخلا في هذه المسألة)
	(المسألة الاولى)	٩٤
	معظم النسخ وقع بالمدينة	(فصل) وليس كل مسائل الخلاف تعد من التشابه بل من الخلاف ما لا يعد خلافا . ومنه ما يرجع الى الوفاق ومنه ما ليس خلافا في مسألة شرعية بل في مسألة دخيلة في الشريعة
١٠٤	(المسألة الثانية)	٩٦
	(النسخ في الاحكام المكية قليل)	(المسألة الرابعة)
١٠٦	(فصل) بل النسخ قليل في الشريعة كلها مكيها ومدنيها	(التشابه الحقيقي لا يقع في القواعد السكينة بل في الفروع الجزئية)
١٠٨	(المسألة الثالثة)	
	(النسخ عند المتقدمين يشمل التخصيص والتقييد والبيان)	
١١٧	(المسألة الرابعة)	
	لانسخ في القواعد الكلية بل في أمور جزئية	

صفحة	صفحة
ويناط به الايمان أو الكفر ، ليكون المكاف بين الخوف والرجاء : (المسألة السابعة) ١٤٤	١١٩ الفصل الثالث في الاوامر والنواهي وفيه ثمان عشرة مسألة ١١٩ (المسألة الأولى)
(هل ينظر للأمر الصريح من حيث ظاهره أم ينظر اليه من حيث المقصود منه ؟ الحق مراعاة النصوص والمقاصد جميعا) ١٤٤	(الأمر يستلزم الإرادة التشريعية بمعنى الحجة والرضا) وفيها فرق لطيف بين إرادة التشريع وإرادة التكوين ، وجمع بين نصوص الشريعة في إرادة الخير والشر ١٢٢
(فصل) وقد أخذ السلف بمقتضى ظاهر الأوامر فاجتهدوا في تحري العزائم ١٤٥	(المسألة الثانية) (الأمر بالمطلق يستلزم المقصد الى تحصيله) ١٢٦
(فصل) والأمر غير الصريح منه ما يجري مجرى الصريح ومنه ما هو أضعف منه في الاعتبار ١٤٧	(المسألة الثالثة) (الأمر بالمطلق لا يستلزم الأمر بالمقيد) ١٣٠
(فصل) في تفرقة الفقهاء بين غصب الرقاب والتدنى على المنافع بناء على الفرق بين التبي الاصل والتبي التبني ١٦٣	(المسألة الرابعة) (الأمر بالخير يستلزم قصد أنواعه) ١٣٠
(المسألة الثامنة) (اذا أمر بالشيء ونهى عن لازمه أو بالعكس فالحكم المقصود الاول لا للتابع) ومثال ذلك المقد على الاصول والمقد على المنافع ١٦٧	(المسألة الخامسة) (قد يوضع الطلب الجازم في صورة التدب أو الاباحة ، إحالة على باعث الطبع أو وازعه) ١٣٤
(فصل) في تقسيم المنافع الى تابعة ، وإلى مستقلة وإلى ما فيه الشائبتان ١٧٩	(فصل) هذا الأصل وجد منه بالاستقراء جميل ١٣٥
(فصل) وعلى هذا الاصل تركيب فوائد ١٨٣	(المسألة السادسة) (الأمر المطلق يختلف مراتبه بين الإيجاب والتدب بالاجتهاد ، وكذلك التبي يختلف)
(المسألة التاسعة) ١٩١	وقد يراد من كل منهما غاية وأقصى مراتبه ، فيقرن به الوعد أو الوعيد ،
(اذا اجتمع المأمور والمحظور وليس	

صفحة	صفحة
٢٣٥ (فصل) ومن فوائدها أنه ليس كل مباح ينقلب طاعة بالنية	أحدهما تابعا فهل لكل حكمه ، أم للاجتماع أثره ؟
٢٣٨ (فصل) ومن فوائدها دفع إشكالات . قد ترد على بعض النصوص	١٩٨ ﴿ المسألة العاشرة ﴾
٢٣٩ ﴿ المسألة السادسة عشرة ﴾	(اذا اجتمع أمران تضاف أحكامهما كان كاجتماع الامر والحظر)
(في بيان وجهة النظر الصوفية في التسوية بين الواجب والمندوب ، وبين الحرام والمكروه)	٢٠٤ ﴿ المسألة الحادية عشرة ﴾
٢٤٤ (فصل) ومن هنا يفهم معنى توبة النبي عما دون المرتبة العليا من الأفعال	(يجوز اجتماع أمرين أحدهما راجع للأصل والآخر لاوصف بالتبعية)
٢٤٧ ﴿ المسألة السابعة عشرة ﴾	٢٠٧ ﴿ المسألة الثانية عشرة ﴾
(ينبغي عند امتثال الأمر والنهي)	(يجوز اجتماع أمر ونهي أحدهما راجع للأصل والآخر للوصف)
تقديم حق الله على حق النفس)	٢٠٨ ﴿ المسألة الثالثة عشرة ﴾
٢٥٧ (فصل) وحق غيرك من العباد داخل في حق الله عليك	(في تفاوت درجات الأمر وأنه ليس للوجوب باطلاق ولا لغيره باطلاق)
٢٥٧ ﴿ المسألة الثامنة عشرة ﴾	٢١١ ﴿ المسألة الرابعة عشرة ﴾
(الأمر والنهي يتواردان على الفعل . وأحدهما راجع الى جهة الأصل والآخر الى جهة التعاون ، هل يشتر الاصل أو جهة التعاون أو هناك تفصيل ؟)	(الأمر بالأصل ليس أمرا بأوصاف . فان لم تثبت بدليل آخر فهي بدعة)
٢٦٠ - الفصل الرابع في العموم والخصوص	٢١٧ ﴿ المسألة الخامسة عشرة ﴾
وفيه سبع مسائل :	(المباح بالجزء ان كان مأمورا بالكل فهو مطلوب بالقصد الأول . وقد يصير محظورا بالقصد الثاني . وان كان منيا بالكل فهو محظور بالقصد الأول ، وقد يصير مطلوبا بالقصد الثاني)
٢٦٠ ﴿ المسألة الأولى ﴾	٢٣١ (فصل) في فوائد فقهية تنبني على هذه المسألة : منها أنه ليس كل مباح يطلب تركه اذا أدى لمفسدة
القضايا الجزئية اذا عارضت القواعد العامة القطعية أولت أو أهملت)	

صفحة	صفحة
٣٠٨- الفصل الخامس في البيان والاجمال	٢٦٤ (فصل) وهذا الموضع كثير الفائدة
وفيه اثنتا عشرة مسألة	٢٦٥ ❖ المسألة الثانية ❖
❖ المسألة الاولى ❖	(القواعد الشرعية جارية على العموم
(التي مبين بقوله وفعله واقراره)	العادي لا الكلّي)
٣٠٨ ❖ المسألة الثانية ❖	٢٦٨ ❖ المسألة الثالثة ❖
٣١٠ (العالم وارث الذي فيجب عليه البيان)	(العموم إما في المعنى الوضعي وإما في
❖ المسألة الثالثة ❖	المعنى المراد بحسب المساق)
٣١١ ❖ المسألة الرابعة ❖	٢٧٦ (فصل) ويتبين هذا بالنظر في الامثلة...
(ويكون يانه بالقول والفعل أيضا)	٢٧٨ (فصل) التخصيص إما بالمتصل أو
٣١١ ❖ المسألة الرابعة ❖	بالمفصل . وكلاهما بيان للمراد الذي
(في الفرق بين البيان القولي والبيان	وضعت العبارة له اما لغة أو شرعا ،
الفعل) (وأن كلاهما أبلغ من وجه)	لا على الوجه الذي ذكره الأصوليون .
٣١٤ (فصل) فلا يصح اطلاق القول	٢٨٩ (فصل) فيما يبنى على ذلك من الاحكام
بترجيح أحد البيانين	٢٩٢ ❖ المسألة الرابعة ❖
❖ المسألة الخامسة ❖	(الرخص لاتخصص عمومات الزائمه)
٣١٥ (يجب على المدين أن يكون فعله	٢٩٥ ❖ المسألة الخامسة ❖
مصدقا لقوله الا عندسد الترائع)	(وكذلك سائر الاعذار لاتخصص
❖ المسألة السادسة ❖	عمومات العزائم)
٣٢١ (من مقاصد الشرع عدم التسوية	٢٩٨ ❖ المسألة السادسة ❖
بين المندوب والواجب عملا واعتقاداً)	(يثبت العموم اما بالصفة واما
٣٢٦ (فصل) والفرقة بينهما تحصل بأمور	باستقراء الوقائع الجزئية)
٣٢٦ (فصل) وكذلك لايسوى بين المندوب	٣٠٤ (فصل) وبالمطريق الذي ثبت
وبعض المباحات في الترك المطلق	جزئيات لانص فيها ولا قياس
من غير بيان	٣٠٦ ❖ المسألة السابعة ❖
❖ المسألة السابعة ❖	(العمومات المتكررة في الشريعة من
٣٢٩ (ولايسوى بين المباح والمندوب في	غير تخصيص لا قبل التخصيص)
الفعل ولا بينه وبين المكروه في	٣٠٧ (فصل) فيصح العمل بها قبل البحث
(الترك	عن التخصيص قطعاً

صفحة	صفحة
(المسألة العاشرة) ٣٣٧	(المسألة الثامنة) ٣٣١
(يجب بيان الاحكام الوضعية أيضا بالفعل المطابق للقول)	(ولا يسوى بين المكروه والحرام ولا بينه وبين المباح)
(المسألة الحادية عشرة) ٣٣٧	(فصل) ويتفرع على هذه المسائل أنه ينبغي لمن يقتدى به ترك المنسوب أحيانا أو إخفاؤه
(بيان المعاطي حجة فيما يرجع إلى اللغة وأسباب التنزيل)	(المسألة التاسعة) ٣٣٦
(المسألة الثانية عشرة) ٣٤١	(ولا يسوى بين الواجبات وغيرها من الاحكام . وكذلك المحرمات)
(ليس في الشريعة مجمل مما يتعلق به التكليف)	

الطرف الثاني في الادلة على التفصيل

— الدليل الأول الكتاب العزيز —

وفيه أربع عشرة مسألة

صفحة	صفحة
لسان الاولين وسكت القران عن تكذيبه فهو حق (فصل) ولا طراد هذا الاصل اعتمده النظار ٣٥٥	(المسألة الاولى) ٣٤٦ (القرآن مبسر للفهم مع كونه معجزا)
(فصل) والسنة كالكتاب في هذا الاصل أيضا ٣٥٨	(المسألة الثانية) ٣٤٧ (لا بد في علم القرآن من معرفة أسباب التنزيل)
(المسألة الرابعة) ٣٥٨ ليس في القرآن ترغيب بغير ترهيب ولا عكسه (فصل) وقد يتلب أحدهما بحسب المواطن ٣٦٠	(فصل) ومن ذلك معرفة أحوال العرب في عصر النزول ان لم يكن هناك سبب خاص ٣٥٩ (فصل) وكذلك يقال في علم السنة (المسألة الثالثة) ٣٥٣ (ما جاء في القصص القرآني على

صفحة	صفحة
٣٦٥ (فصل) ولما ينبغي للسكف أن يكون بين الحرف وانجاه	٣٦٥ (فصل) ولما ينبغي للسكف أن يكون بين الحرف وانجاه
٣٦٦ (المسألة الخامسة)	٣٦٦ (المسألة الخامسة)
٣٦٧ (فصل) ولا ينبغي للاحتصار على القرآن عند الاستنباط متعديون النظر في شرحه وهو السنة . . .	٣٦٧ (فصل) ولا ينبغي للاحتصار على القرآن عند الاستنباط متعديون النظر في شرحه وهو السنة . . .
٣٦٨ (المسألة السادسة)	٣٦٨ (المسألة السادسة)
٣٦٩ (فصل) فيه بيان كل شيء ولو بوجه أو جنسه	٣٦٩ (فصل) فيه بيان كل شيء ولو بوجه أو جنسه
٣٧٠ (فصل) فكل مسألة يطلب عليها على القطع يجب الرجوع الى أصلها في القرآن	٣٧٠ (فصل) فكل مسألة يطلب عليها على القطع يجب الرجوع الى أصلها في القرآن
٣٧١ (المسألة السابعة)	٣٧١ (المسألة السابعة)
٣٨٢ (في تقسيم العلوم المضافة للقرآن)	٣٨٢ (في تقسيم العلوم المضافة للقرآن)
٣٨٣ (المسألة الثامنة)	٣٨٣ (المسألة الثامنة)
٣٨٤ (في أن للقرآن ظهراً وبطناً)	٣٨٤ (في أن للقرآن ظهراً وبطناً)
٣٨٥ (فصل) في تحديد الظاهر والباطن وأن المعاني الحرية والمتازع البلاغة من قبيل الظاهر وأما الباطن فتزى الكلام وعبرته ، ومقاصد الاحكام وأسرارها	٣٨٥ (فصل) في تحديد الظاهر والباطن وأن المعاني الحرية والمتازع البلاغة من قبيل الظاهر وأما الباطن فتزى الكلام وعبرته ، ومقاصد الاحكام وأسرارها
٣٨٦ (المسألة التاسعة)	٣٨٦ (المسألة التاسعة)
٣٨٧ (ولكل من الظاهر والباطن شرط	٣٨٧ (ولكل من الظاهر والباطن شرط
٣٩٤ (فصل) وشرط الباطن موافقة الآية وشهادة الشرع . ومن هنا بطلت التأويلات الباطنية	٣٩٤ (فصل) وشرط الباطن موافقة الآية وشهادة الشرع . ومن هنا بطلت التأويلات الباطنية
٣٩٦ (فصل) وما نسب الى ابن عباس في تفسير فوائغ السور مشكل ان صح نقله	٣٩٦ (فصل) وما نسب الى ابن عباس في تفسير فوائغ السور مشكل ان صح نقله
٣٩٧ (فصل) وما نقل عن سهل بن عبد الله في تفسير الانشاد مؤول	٣٩٧ (فصل) وما نقل عن سهل بن عبد الله في تفسير الانشاد مؤول
٣٩٩ (فصل) وكذا ما نقل عنه في تفسير الاكل من الشجرة وغيره	٣٩٩ (فصل) وكذا ما نقل عنه في تفسير الاكل من الشجرة وغيره
٤٠٣ (المسألة العاشرة)	٤٠٣ (المسألة العاشرة)
٤٠٤ فهم المعنى الباطنية إما بالاعتبار القرآني . وهو مقبول . أو بالاعتبار الوجودي وهو محل نظر	٤٠٤ فهم المعنى الباطنية إما بالاعتبار القرآني . وهو مقبول . أو بالاعتبار الوجودي وهو محل نظر
٤٠٦ (فصل) وللسنة في هذا النمط مدخل	٤٠٦ (فصل) وللسنة في هذا النمط مدخل
٤٠٦ (المسألة الحادية عشرة)	٤٠٦ (المسألة الحادية عشرة)
٤٠٨ (فصل) والمدني مبنى على المكي . وكذلك كل متأخر في النزول مبنى على المتقدم	٤٠٨ (فصل) والمدني مبنى على المكي . وكذلك كل متأخر في النزول مبنى على المتقدم
٤٠٨ (فصل) وللسنة هنا مدخل	٤٠٨ (فصل) وللسنة هنا مدخل
٤٠٩ (المسألة الثانية عشرة)	٤٠٩ (المسألة الثانية عشرة)
٤١٣ (المسألة الثالثة عشرة)	٤١٣ (المسألة الثالثة عشرة)
٤١٤ (لا بد من رد أول الكلام على آخره ، وآخره على أوله ، ليعلم مقصوده)	٤١٤ (لا بد من رد أول الكلام على آخره ، وآخره على أوله ، ليعلم مقصوده)

صفحة	صفحة
٤٢١	وفيها نموذج من التفسير لسورة البقرة
(المسألة الرابعة عشرة)	وسورة المؤمنين
(في القول في القرا ن بالرأى ، وأن	٤٢٠ (فصل) وهل القرآن كله كلام واحد
منه ما هو جائز وما هو ممنوع	أم كل سورة وحدها ؟
(فصل) والأولى التحفظ	٤٢٢
من التفسير بالرأى إلا عند الضرورة	



الموافقات

في

أصول السريعة

لأبي إسحق الشاطبي

وهو رابعهم من مؤلفي النجف المالكية المتوفى ٧٩٠ هـ

(وعليه شرح جليل)

لتحرير دعاويه وكشف مراميه، وتخريج أحاديثه، وقد آرائه تقدماً علياً
يعتمد على النظر العقلي وعلى روح التشريع ونصوصه

بقلم

حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الكبير شيخ علماء دمياط

الشيخ عبد الله دراز

وقد غنى بضبطه وترقيمه ووضع تراجمه

الأستاذ محمد عبد الله دراز المدرس بقسم التخصص بالأزهر الشريف

الجزء الثالث

حق الطبع محفوظ للشارح

يطلب من المكتبة البخارية الكبرى بأول شارع محمد علي بمصر

لصاحبها: مصطفى محمد

الطبعة الخامسة

كتاب الأدلة الشرعية

وهو القسم الرابع من الموافقات

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وصلّى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

كتاب الأدلة الشرعية

والنظرية فيما يتعلق بها على الجملة ، وفيما يتعلق بكل واحد منها على التفصيل .
وهى الكتاب ، والسنة ، والإجماع ، والقياس . فالنظر إذاً يتعلق بطرفين .

الطرف الأول في الأدلة على الجملة

والكلام فيها (١) في كليات^(١) تتعلق بها ، و (ب) في العوارض اللاحقة لها
والأول يحتوى على مسائل :

المسألة الأولى ﴿٣﴾

لما انبنت الشريعة على قصد المحافظة على المراتب الثلاث من الضروريات
(١) وسيدكرها في أربع عشرة مسألة . وقوله (وفي العوارض) وسيدكرها
في خمسة فصول : الاحكام والتشابه ، الاحكام والنسخ ، الأمر والنهى ، العموم
والخصوص ، البيان والاجمال
(٢) هذه المسألة تعتبر أما لجميع المسائل الأصولية المتعلقة بالأدلة الشرعية ،
بين بها شدة ارتباط هذه المسائل الأصولية بالأدلة الشرعية التفصيلية والقواعد
الشرعية ، بحيث لا يمكن استغناء المستنبط للأحكام عن النظر للأمرين معا : فلا يستغنى
بالنظر في الجزئيات أى الأدلة التفصيلية عن النظر في الوقت نفسه للقاعدة الأصولية
التي تعتبر كلية لها ليعرف بها هذا الجزئ من أى مرتبة هو ، وما مقصد الشارع
في مثله ؟ كما أنه لا يستغنى بالكلية فيجزئها في الجزئيات دون أن ينظر في الدليل
الخاص بهذه الجزئية الوارد من الكتاب والسنة وما معها . وقد ساق المصنف تمهيداً
لذلك أول المسألة . ثم بين وجه حاجة الجزئيات الى الكليات بقوله (وإذا كان كذلك

والمجانيات والتحسينات ، وكانت هذه الوجوه مبثوثة^(١) في أبواب الشريعة

الح (ثم بين عدم استغناء الكليات عن الجزئيات بقوله (وكما أن الخ) ومد النفس في هذا الجانب لأنه موضع التوهم ، لمخالفته المألوف في مثله

(١) أى إن المراتب الثلاثة لا تخطو منها جزئية من مسائل الشريعة وفروعها . وأدلتها الشرعية التفصيلية مستغرقة لهذه الفروع والجزئيات ، لافرق بين ضروريات الدين وحاجياته وتحسيناته ، ولا بين الامور العادية والعبادية . فلا فرق في ذلك بين الصلاة والبيع والقضاء وغيرها ، ولا بين قاعدة الفرع وقاعدة الرتبة مثلا . والغرض التعميم ، وأن الأدلة التفصيلية عامة شاملة ، إن لم تكن من الكتاب فمن السنة أو الاجماع أو غيرهما من الاستحسان والمصالح المرسله باعتبار الجزئيات في تلك الأدلة . فهذه كلها أدلة تفصيلية تتعلق بجزئيات المراتب الثلاث المذكورة . وكما أن الامر هكذا في الأدلة التفصيلية فهو كذلك أيضا في كليتها التي أخذت من استقراءها : هي أيضا عامة لكل ما يتعلق بهذه المراتب الثلاث ، لا تخص أدلة تفصيلية تتعلق ببعض المراتب دون بعض ، ولا بعض القواعد الشرعية دون بعض . بل إنها كليات عامة تقع على جميع الأدلة التفصيلية والقواعد الشرعية المسماة جزئيا إضافيا ، فتضبط مقاصدها وبيانها طريق إجرائها والعمل بها . فكما أن الجزئيات التي هي الأدلة التفصيلية والقواعد الشرعية المذكورة مبثوثة في جميع فروع المراتب الثلاث كذلك هذه الكليات المأخوذة من استقراءها قاضية على كل الجزئيات وعلى أفراد الأدلة التفصيلية التي تندرج تحتها . فلا يتأتى أن يفقد بعض تلك الكليات حتى يفتقر إلى إثباتها بقياس أو غيره : لأن ذلك إنما يعقل في فروع الأحكام لا في أصولها ، وإلا لما كانت الشريعة تامة

وهنا يختر السؤل الذى يريد المؤلف أن يجعل هذه المسألة لتحقيقه ، وهو أنه هل يصح إذاً للجهتد ألا ينظر في الجزئيات والأدلة التفصيلية عند استنباط الأحكام ويكتفى بالكليات ؟ كما هو الشأن في قواعد اللغة مثلا ، يجرى التطبيق في كل فاعل على أنه مرفوع عند قراءة كلام العرب ، بدون نظر إلى أن هذا الفاعل بخصوصه ورد عن العرب المتكلم به مرفوعا ، وهكذا يكون الشأن هنا ، فيقال مثلا إن هذا الجزئى إن كان ضروريا قدم على الحاجى ، وإن كان حاجيا قدم على ما بعده . والضروريات نفسها ما كان منها متعلقا بالدين قدم على المتعلق بالنفس ، وهذا يقدم

وأدلتها، غير مختصة بمحل دون محل ، ولا يباب دون باب ، ولا بقاعدة دون قاعدة ، كان النظر الشرعي فيها أيضاً عامّاً لا يختص بجزئية دون أخرى ؛ لأنها كلييات تقضى على كل جزئى تحتها . وسواء علينا أكان جزئياً إضافياً ^(١) أم حقيقياً ؛ إذ ليس فوق هذه الكليات كلى تنتهى إليه ، بل هى أصول الشريعة ، وقد تمت ، فلا يصح أن يفقد بعضها حتى يفترق إلى إثباتها بقياس أو غيره . فهى الكافية فى مصالح الخلق عموماً وخصوصاً ؛ لأن الله تعالى قال (الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ) وقال : (مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ) وفى الحديث : « تَرَكْتُكُمْ عَلَى الْجَدَّةِ » الحديث ^(٢) ! وقوله : « لَا يَهْلِكُ عَلَى اللَّهِ إِلَّا هَالِكٌ » ^(٣) ونحو ذلك من الأدلة الدالة على تمام الأمر وإيضاح السبيل .

وإذا كان كذلك وكانت الجزئيات ^(٤) وهى أصول الشريعة فامتاحتها مستمدة ^(٥)

على ما بعده منها ، وهكذا ، فيستغنى بالنظر فى الكليات عن النظر فى الدليل الشرعى الخاص على طبق قواعد النحو مثلاً . وكذا يستغنى عن النظر فى الجزئيات الإضافية لـ كنفاء بالكليات ؟

فكان الجواب عن السؤال أن الأمر ليس على ما يظن ، بل لابد منهما معاً بسطه . ولما كانت هذه المسألة كأصل عام فى كتاب الأدلة جعلها فاتحة مسائل هذا الباب . فله دره ما أسد نظره ! ولقد صدق فيما يقول بعد (إن النظر فى هذه الأطراف فيه جملة الفقه) . وسيأتى لهذا المبحث بقية فى كتاب الاجتهاد فى المسألة الثالثة عشرة (١) أى كما قال : (ولا بقاعدة دون قاعدة)

(٢) أخرجه فى التيسير عن رزين وتماه : (منهج عليه أم الكتاب) . وفى رواية (تركتكم على الواضحة ليلاً كنهارها ، كونوا على دين الاعراب والغلبان فى الكتاب)

(٣) جزء من حديث رواه الشيخان كما فى الجامع الصغير

(٤) أى الحقيقية ؛ كنصوص الأدلة التفصيلية . أو الإضافية ؛ كالتقواعد الكلية التى تندرج تحت كلييات المراتب الثلاث الأعم منها . فلذا قال (وهى أصول الشريعة فما تحتها)

(٥) لأن الأدلة الشرعية وما أخذ عنها من القواعد إنما جاء تقريراً وتفصيلاً

من تلك الأصول الكلية — شأن^(١) الجزئيات مع كلياتها في كل نوع من أنواع الموجودات — فمن الواجب اعتبار^(٢) تلك الجزئيات بهذه الكليات ، عند إجراء الأدلة الخاصة من الكتاب والسنة والإجماع والقياس ، إذ محال أن تكون الجزئيات مستغنية عن كلياتها . فمن أخذ بنص مثلاً في جزئ^(٣) معرضاً عن كليه فقد أخطأ^(٤) . وكما أن من أخذ بالجزئ معرضاً عن كليه فهو مخطئ ، كذلك من أخذ بالكلي معرضاً عن جزئيه .

و بيان ذلك أن تلقى العلم بالكلي إنما^(٥) هو من عرض الجزئيات واستقرائها ، فالكلي — من حيث هو كلي — غير معلوم لنا قبل العلم بالجزئيات . ولأنه ليس بوجود في الخارج ، وإنما هو مضمن في الجزئيات ، حسباً تقرر في المعقولات . فاذا الوقوف مع الكلي مع الاعراض عن الجزئى وقوف^(٦) مع شيء لم يقرر للمقاصد الشرعية العامة في المراتب الثلاث . وكل ما جاء من ذلك لاحظ فيه الشارع المحافظة على هذه المراتب ، التي يحفظها ينتظم أمر المعاش والمعاد

- (١) أى أن تكون متفرعة عنها ، داخلاً في قوامها ما اعتبر مقوما لهذه الأنواع
- (٢) أى بالتحقق من اندراجها تحتها ، بحيث لا يحصل اشتباه ما يدخل تحت الضروري بما يدخل تحت المرتبتين الأخرين . وإلا لما صح الحكم على الجزئى
- (٣) حقيقى أو إضافى . أى سواء كان دليلاً خاصاً من الكتاب وما معه ، أم كان قاعدة بما يندرج تحت كلى أم منه

(٤) أى قد يدرك الخطأ . ولا تعد يصادف الأوب ، فكثيراً ما يستدل الشخص بخديث على جزئى ولا يلتفت لكليه ويصادف الصواب . أو يقال : أخطأ في طريق الاجتهاد ، وإن لم يخطئ النتيجة

- (٥) هذا بالنسبة لنفس المستقرى المثبت للكلي . أما بالنسبة لغيره الذى أخذ العلم بالكلي بعد ما تم استقراره من غيره فلا يقال فيه ذلك ، إلا بواسطة من أخذ عنه الكلي . أما بالنسبة إليه هو فلا توقف

(٦) راجع إلى الوجه الأول من البيان

العلم به بعد ، دون العلم بالجزئى ، والجزئى^(١) هو مظهر العلم به . وأيضاً فإن الجزئى لم يوضع جزئياً إلا لكون^(٢) الكلى فيه على التام وبه قوامه ، فلا إعراض عن الجزئى من حيث هو جزئى إعراض عن الكلى نفسه فى الحقيقة . وذلك تناقض^(٣) . ولأن الإعراض عن الجزئى جملة يؤدى إلى الشك فى الكلى ، من جهة أن الإعراض عنه إنما يكون عند مخالفته^(٤) للكلى أو توهم المخالفة له ، وإذا خالف الكلى الجزئى — مع أننا إنما^(٥) نأخذه من الجزئى — دل على أن ذلك الكلى لم يتحقق العلم به ؛ لا يمكن أن يتضمن ذلك الجزئى جزءاً من الكلى^(٦) لم يأخذه المعتبر جزءاً منه . وإذا أمكن هذا لم يكن بد من الرجوع إلى الجزئى فى معرفة الكلى ، ودل ذلك على أن الكلى لا يعتبر بإطلاقه دون اعتبار الجزئى . وهذا كله يؤكد لك أن المطالب بالمحافظة على قصد الشارع ؛ لأن الكلى إنما ترجع حقيقته إلى ذلك^(٧) ، والجزئى كذلك أيضاً ، فلا بد من اعتبارهما معاً فى كل مسألة .

فإذا ثبت بالاستقراء قاعدة كلية ، ثم أتى النص على جزئى يخالف القاعدة بوجه من وجوه المخالفة ، فلا بد من الجمع فى النظر بينهما ؛ لأن الشارع لم ينص على ذلك

(١) راجع إلى الوجه الثانى منه . وكلاهما لا يخلو من نظر

(٢) ظاهر بالنسبة للجزئى الإضافى

(٣) أى الإعراض عن الجزئى مع اعتبار الكلى تناقض ، لأن الإعراض عن الجزئى إعراض عن الكلى بمقتضى تقريره ، فيكون اعتباراً للكلى وإعراضاً عنه معاً ، وهو تناقض

(٤) بحيث لا يرد إليه بالطريق المؤدى إلى تعرف أنه جزئى ويندرج فيه

(٥) بما قدمناه لا يذهب عليك صحة عباراته المتبادر منها التناقض ، حيث يقول تارة (الجزئى مستمد من الكلى شأن الجزئيات مع أنواعها) وتارة يقول (الكلى مأخوذ من الجزئى) وكل صحيح بالمعنى المتقدم فى كل منهما

(٦) أى من كليه الحقيقى ، وقوله (لم يأخذه المعتبر جزءاً منه) أى بما ادعى أنه كليه . يعنى فلا يكون هو كليه

(٧) أى لأن اعتبار الكلى وملاحظته عند النظر فى الجزئيات إنما يقصد منه المحافظة على مقاصد الشارع ، ولا يكون ذلك دون النظر للجزئى أيضاً

الجزئى لإلامع الحفظ على تلك القواعد ، إذ كلية هذا مغلوطة ضرورة بعد الإحاطة بمقاصد الشريعة . فلا يمكن والحالة هذه أن تخرم القواعد بالبناء ما اعتبره الشارع ^(١) .

وإذا ثبت هذا لم يمكن أن يعتبر الكلى ويلغى الجزئى

فإن قيل : الكلى لا يثبت كلياً إلا من استقراء الجزئيات كلها أو أكثرها ، وإذا كان كذلك لم يمكن أن يفرض جزئى إلا وهو داخل تحت الكلى ؛ لأن الاستقراء قطعى إذا تم ^(٢) . فالنظر الى الجزئى بعد ذلك عناء ، وفرض مخالفته غير صحيح . كما أنا إذا حصلنا من حقيقة الإنسان مثلاً بالاستقراء معنى الحيوانية ، لم يصح أن يوجد إنسان الا وهو حيوان . فالحكم عليه بالكلى حكم قطعى لا يتخاف ، وجد أو لم يوجد ، فلا اعتبار به فى الحكم بهذا الكلى ، من حيث إنه لا يوجد إلا كذلك . فإذا فرضت المخالفة فى بعض الجزئيات فليس يجرئى له ، كالتأمل وأشباهها . فكذلك هنا إذا وجدنا أن الحفظ على الدين أو النفس أو النسل أو المال أو العقل فى الضرورات معتبر شرعاً ، ووجدنا ذلك عند استقراء جزئيات الأدلة ، حصل لنا القطع بحفظ ذلك وأنه المعتبر حيثما وجدناه ، فنحكم به على كل جزئى فرض عدم الاطلاع عليه ؛ فإنه لا يكون إلا على ذلك الوزن ، لا يخالفه على حال ؛ إذ لا يوجد بخلاف ما وضع (وكونه من عند غير الله لو وجدوا فيه اختلافاً ^(٣) كثيراً) فما فائدة اعتبار

(١) أى بما تضمنته القواعد . وإذا فالقواعد معتبرة لم يهدى بها هذا النص فى هذا الجزئى ، ولكن هذا لا يقضى باعتبار الكلى وحده مطردا ويلغى الجزئى . فلا بد من اعتبار الكلى فى غير موضع المعارضة حتى لا يهدر الكلى ولا الجزئى . وسيأتى له بيان وتمثيل (٢) قال بعضهم وتامه بالنظر فى الأدلة الجزئية ، وما انطوت عليه من الوجوه العامة على حد التواتر اعنوى الذى لا يثبت بدليل خاص ، بل بأدلة ينضاف بعضها إلى بعض ، بحيث ينظم من مجموعها أمر واحد تجتمع عليه تلك الأدلة وتقدم أن الاكثرى معتبر فى الشريعة اعتبار القطعى العام ، وأن تختلف بعض الجزئيات عن مقتضى الكلى لا يخرجها عن كونه كلياً ؛ لأنه إذا خرج عن ضرورى مثلاً فانما يخرج لجأجى أو جالى لعارض لا لذاته . ولا يتجاوز الاصول الثلاثة اه (٣) بحيث تكون الأشياء يجمعها كلى واحد ، وتكون من واد واحد ، ومع ذلك تعارض أحكامها وتتنافى . وذلك غير واقع فى الشريعة قطعاً

الجزئى بعد حصول العلم بالكلى ؟

فالجواب أن هذا صحيح على الجملة . وأما فى التفصيل فغير صحيح ؛ فإنه إن علم أن الحفظ على الضروريات معتبر ، فلم يحصل العلم بجهة الحفظ الميينة ، فإن للحفظ وجوهاً قد يدركها العقل وقد لا يدركها ، وإذا أدركها فقد يدركها بالنسبة إلى حال دون حال ، أو زمان دون زمان ، أو عادة دون عادة . فيكون اعتبارها على الإطلاق خرمًا للقاعدة نفسها ؛ كما قالوا فى القتل بالثقل إنه لو لم يكن فيه قصاص لم ينسد باب القتل بالقتل بالقتل ، إذا اقتصر به على حالة واحدة وهو القتل بالحدود . وكذلك الحكم فى اشتراك^(١) الجماعة فى قتل الواحد . ومثله^(٢) القيام

(١) فقد قاد عمر من خمسة أو سبعة فى رجل واحد قتلوه غيلة ، لأنه رضى الله عنه أدرك جهة حفظ النفس بالقتل بالقتل وأنه لو لم يقتل الجماعة بالواحد لم ينسد باب القتل بحكم القصاص ، وهذه قد يقف العقل دونها فيفهم أن قتل سبعة بشخص واحد ليس حفظاً للنفس . فهذا اجتهد عمر حيث قال : (لو تمالأ عليه أهل صنعاء فقتلهم جميعاً) لأنه فهم جهة الحفظ التى قد يقف فيها غيره . على أنه رضى الله عنه كان متردداً فيه حتى قال له على : أرأيت لو اشتراك جماعة فى سرقة ، أكنت تقطعهم ؟ قال : نعم . قال : فكذا هنا . لحكم بالقتل . أما القتل بالثقل فقد ورد فيه قصة اليهودى الذى قتل الجارية على أوضح لها بحجر ، فرضخ رسول الله رأسه بحجرين قتل بهما . فانظر وجه ذكره مع أنه منصوص ، ثم لا يتوهم فيه عدم القصاص لما منع يرجع لحفظ النفس . وكذلك قال ابن الحاجب إنه ثبت بالقياس على المحدد . وكأنه لم يكف بالنص الذى أشرنا إليه فى الحديث لما منع فى الحديث . ولا يعترض بأنه من باب القياس فى الأسباب وهو متنوع . لأن السبب واحد ، وهو القتل العمد العدوان ، فلا قياس فى السبب

(٢) فالمحافظة على الضرورى وهو الدين هنا فى الصلاة مثلاً إذا جرى الأمر فيها لنهايتها ولو أدى إلى المشقة الفادحة محافظة على هذا الضرورى ما كان يرخص فى القيود مثلاً للريض . ومثله يقال فى فطر رمضان للريض القادر بمشقة ، فلم ينص الشارع على هذه الجزئيات ويلتفت إليها فى الاستنباط واكتفى بأصل الحفظ للضرورى لما كان هذا الترخص . ولو لم يكن لأدى إلى الضيق والمخرج

في الصلاة مثلاً مع المرض ، وسائر الرخص الهادمة لمزامم الأوامر والنواهي ، إعمالاً لقاعدة الحاجيات في الضروريات . ومثل ذلك المستثنيات ^(١) من القواعد الثمانية ، كالغرايا ، والقراض ، والمساقاة ، والسلم ، والقرض ، وأشباه ذلك . فلو اعتبرنا الضروريات كلها ^(٢) لأخل ذلك بالحاجيات أو بالضروريات ^(٣) أيضاً . فأما إذا اعتبرنا في كل رتبة جزئياتها ، كان ذلك محافظة على تلك الرتبة وعلى غيرها من الكلليات ؛ فإن تلك المراتب الثلاث ينحصر بعضها بعضاً ، ويخص بعضها بعضاً ، فإذا كان كذلك فلا بد من اعتبار الكل في مواردنا وبموجب أحوالها

وأيضاً فقد يعتبر الشارع من ذلك ^(٤) ما لا تدركه العقول إلا بالنص عليه ، وهو أكثر ما دلت عليه الشريعة في الجزئيات ؛ لأن العقلاء في الفترات قد كانوا يحافظون على تلك الأشياء بمقتضى أنظار عقولهم ، لكن على وجه لم يهتدوا به إلى العدل في الخلق والمنصفة بينهم ، بل كان مع ذلك المخرج واقعاً ، والمصلحة تقوّت مصلحة أخرى ، وتهدم قاعدة أخرى أو قواعد . فجاء الشارع باعتبار المصلحة المرفوعة قطعاً . فقد نظر إلى قاعدة الحاجيات في هذه المسائل مع أنها في موضوع الضروريات

(١) هذا بناء على أن البيع والاجارة من الضروري ولم يجر المحافظة على الضروري فيها ، للنهاية ، بل أعملت قاعدة رفع الحرج التي هي الخاصة للحاجيات ، فاستثنت من القواعد التي تقتضي منعها كالفرر في القراض والمساقاة وهكذا

(٢) أي بحيث نلتزم الوفاء بها في كل جزئياتها لأخل ذلك بالحاجيات في كثير من جزئياتها ، فيقع الحرج المنبوذ في الشريعة ، وقد يخل ذلك بالضروري نفسه

(٣) أي قد يؤدي الأخذ بالمحافظة على ضروري إلى الإخلال به نفسه أو بضروري آخر . مثال الأول إذا لم نبح التيمم للريض خشية المرض أو زيادته فقد يؤدي الرضوء إلى شدة المرض حتى لا يستطيع الصلاة رأساً ، أو لا يستطيعها بالمقدار الذي يستطيعه لو تيمم . ومثال الثاني ظاهر

(٤) أي من المحافظة على المراتب في جزئياتها ومواردنا ما يشبه أمره على العقل ولا يعرف جهة الحفظ فيه إلا بالنص

(٥) الضروريات ومكملاتها

والنصفة المطلقة في كل حين ، وبين من المصالح ما يطرد وما يعارضه وجه آخر من المصلحة ؛ كما في استثناء العرايا ونحوه . فلو أعرض عن الجزئيات بإطلاق لسلخت مفساد ، ولغات مصالح ، وهو مناقض لمقصود الشارع . ولأنه من جملة المحافظة على الكليات ؛ لأنها يختم بعضها بعضاً ، وقلما تخلو جزئية من اعتبار القواعد الثلاث فيها . وقد علم أن بعضها قد يعارض بعضاً فيقدم الأهم ، حسبما هو مبين في كتاب الترجيح . والنصوص والأقيسة المعتبرة تتضمن ^(١) هذا على الكمال فالحاصل أنه لا بد من اعتبار خصوص الجزئيات مع اعتبار كليتها ، وبالعكس .

وهو منتهى ^(٢) نظر المجتهدين بإطلاق ، واليه ينتهي طلقهم في مراعى الاجتهاد وما قرر في السؤال على الجملة صحيح ؛ إذ الكلى لا ينخرم بجزئى ما ، والجزئى محكوم عليه بالكلى ، لكن بالنسبة الى ذات الكلى والجزئى ، لا بالنسبة إلى الأمور الخارجة ؛ فإن الإنسان مثلاً يشمل على الحيوانية بالذات وهى التحرك بالإرادة ، وقد يفقد ذلك لأمر خارج من مرض أو مانع غيره ، فالكلى صحيح في نفسه ، وكون جزئى من جزئياته منعه مانع من جريان حقيقة الكلى فيه أمر خارج . ولكن الطبيب إنما ينظر في الكلى بحسب جريانه في الجزئى أو عدم جريانه ، وينظر ^(٣) في الجزئى من حيث يردده الى الكلى بالطريق المؤدى لذلك .

(١) فاذن لا بد من الرجوع لجزئيات الأدلة ، وهى النصوص والأقيسة ، ولا يمكن الاستغناء عنها بالكليات كما يستغنى بكل فاعل مرفوع عما جاء في رواية تفاصيل كلام العرب مثلاً

(٢) إذ يجمعون بين النظر للدليل الخاص وبين كليه المندرج تحت المراتب الثلاثة ، فيصلون بذلك لمعرفة مقصد الشارع في مثله على العموم ، فيضبط به قصده بهذا الدليل الخاص على وجه الخصوص

(٣) فالطبيب يعرف أن مرض كذا مشخصاته كذا ودواؤه كذا . ولكن هل الشخص الذى يعالجه توجد فيه الخواص اللازمة لهذا المرض ؟ هذا نظره الأول . فاذا وجدها كذلك وعرف أن الكلى متحقق فيه لا بد له من النظر للجزئى أيضاً نظرة ثانية : أليس عنده من المقارنات لهذا المرض ما يمنع من هذا الدواء ؟ فيخفف ، أو يمزج

فكما لا يستقل الطبيب بالنظر في الكلّي دون النظر في الجزئي من حيث هو طبيب ، وكذلك بالعكس ، فالشارع هو الطبيب الأعظم ، وقد جاء في الشريعة في العسل أن فيه شفاء للناس ، وتبين للأطباء أنه شفاء من علل كثيرة ، وأن فيه أيضاً ضرراً من بعض الوجوه ، حصل هذا بالتجربة العادية التي أجراها الله في هذه الدار ، فقيّد العلماء ذلك كما اقتضته التجربة ، بناء على قاعدة كلية ضرورية من قواعد الدين ، وهي امتناع أن يأتي في الشريعة خبر بخلاف تجربته ، مع أن النص لا يقتضي الحصر في أنه شفاء فقط ، فأعملوا القاعدة الشرعية الكلية وحكموا^(١) بها على الجزئي ، واعتبروا الجزئي^(٢) أيضاً في غير الموضع المعارض ، لأن العسل ضار لمن غلبت عليه الصفراء ، فمن لم يكن كذلك فهو له شفاء ، أو فيه له شفاء

ولا يقال : إن هذا تناقض ؛ لأنه يؤدي إلى اعتبار الجزئي وعدم اعتباره معاً .
لأنّا نقول : إن ذلك من جهتين^(٣) ، ولأنه لا يلزم أن يعتبر كل^(٤) جزئي وفي كل حال ، بل المراد بذلك أنه يعتبر^(٥) الجزئي إذا لم تتحقق استقامة الحكم

بغيره . وهكذا ينظر فيما يرد هذا الجزئي الخاص إلى ما يناسبه من كلّي الأدوية فلا يجرى عليه الدواء المعروف لكلّي المرض بمجرد أنه دواء لكلّي مرضه ، بل لا بد من النظر في حالة الشخص أولاً . فكذا الأمر هنا . وقد أحسن كل الإحسان في التمثيل (١) فقالوا إنه شفاء قطعاً

(٢) فهذا الجزئي من التجربة في بعض الأشخاص وإحداثه الضرر قالوا إن الكلّي لا يجرى إطراده على استقامة ، فيستثنى موضع المعارضة وهو أصحاب الصفراء مثلاً . قد أعملوا كلاهما

(٣) فعدم اعتباره من حيث ذاته مع ذات الكلّي ؛ لأنه لا يتأتى وهو جزئي أن يخالف حكم الكلّي . ولكن من حيث أمر خارج عنه قد يخالف حكمه ، كما قيل في المرض المقترن به علة أخرى ، فإنها تجعله ينظر فيه بنظر آخر كالصفراء في المثال (٤) أي بل بعض الجزئيات في بعض الأحوال قد يأخذ حكماً غير حكم الكلّي (٥) معنى اعتبار الجزئي الأخذ بالدليل الخاص وإن خرج عن حكم الكلّي الذي هو القاعدة الأصولية التي أخذت من الاستقراء للأدلة . ومعنى اعتبار الكلّي

بالكلّي فيه ، كالمرأيا وسائر المستثنيات . ويعتبر الكلّي في تخصيصه للعام الجزئي ، أو تقييده لمطلقة ، وما أشبه ذلك ، بحيث لا يكون إخلالا بالجزئي على الإطلاق . وهذا معنى اعتبار أحدهما مع الآخر ، وقد مرّ منه أمثلة في أثناء المسائل . فلا يصح إهمال النظر في هذه الأطراف ؛ فإن فيها جملة الفقه ، ومن علم الالتفات إليها ، أخطأ من أخطأ . وحقيقته ^(١) نظر مطلق في مقاصد الشارع ، وأن تتبّع نصوصه مطلقا ومقيدة أمروا جب ، فبذلك يصح تنزيل المسائل على مقتضى قواعد الشريعة ، ويحصل منها صور صحيحة الاعتبار . وبالله التوفيق

﴿ المسألة الثانية ﴾

كل دليل شرعي إما أن يكون قطعيًا ^(٢) أو ظاهريًا . فإن كان قطعيًا فلا إشكال .

تخصيصه للدليل الشرعي التفصيلي العام أو تقييده لمطلقة ، كما في المثال السابق ، حيث أعملت القاعدة الكلية وهي امتناع أن يأتي في الشريعة خبر بخلاف خبره ، قيدوا بها المطلق الوارد في نفع العسل من مرض الاسهال ، بحيث لا يكون إخلالا بالدليل المطلق أو العام الوارد في هذا الجزئي ، وهو جزئي نفع العسل في الاسهال . ولا يشبه عليك الأمر ففهم أن كلمة العام تنافي طلبة الجزئي المحمول صفة له . لأن عمومها جاء له من كون الدليل الشرعي التفصيلي الوارد فيه من آية أو حديث ورد بلفظ عام ، وجزئيته جاءت له من كونه متعلقًا بجزئي ، كصلاة ، أو زكاة ، أو بيع ، أو نكاح ، أو دواء مرض ، كثال . بخلاف أصل القاعدة الاصولية فإنها لا تخص بابًا دون باب . كقاعدة (الأمر بالشئ ليس أمراً بالتوايح) مثلاً . وبه يتبين أن العبارة كلها محررة

(١) أي فلا بد من النظر المطلق في مقاصد الشرع بواسطة الكليات ، ولا بد من تتبع النصوص أيضًا مع ذلك وهي الجزئيات . وبالأمرين معا تصدر من الناظر صور صحيحة الاعتبار عند الشارع . وما أصعب هذا العمل ! وبه يعرف المدعون

للاجتهاد من هؤلاء أشباه العوام قيمة دعواهم

(٢) أي يكون قطعي الدلالة ، سواء كان قطعي السند بأن كان لفظه متواترًا أم كان متواترًا متواترًا معنويًا بحيث تعاضدت عليه الروايات وموارد الشريعة حتى صار مما لا شك فيه . ولا يكفي في ذلك مجرد تواتر اللفظ إذا كان ظني الدلالة .

في اعتباره ؛ كأدلة وجوب الطهارة من الحدث ، والصلاة ، والزكاة ، والصيام ، والحج ، والأمر بالمعروف ، والنهي عن المنكر ، واجتماع الكلمة ، والعدل ، وأشباه ذلك . وإن كان ظني فإما أن يرجع إلى أصل قطعي أولاً . فإن رجع إلى قطعي فهو معتبر أيضاً . وإن لم يرجع وجب التثبت فيه ، ولم يصح إطلاق القول بقبوله ، ولكنه قسمان قسم يضاد أصلاً ، وقسم لا يضاده ولا يوافق ، فالجميع أربعة أقسام (فأما الأول) فلا يفتر إلى بيان

(وأما الثاني) وهو الظني الراجع إلى أصل قطعي فأعماله أيضاً ظاهر ، وعليه عامة أخبار الآحاد ، فإنها بيان للكتاب . لقوله تعالى : (وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ) ومثل ذلك ما جاء في الأحاديث من صفة الطهارة للضري والكبرى ، والصلاة ، والحج ، وغير ذلك مما هو بيان لنص الكتاب . وكذلك ما جاء من الأحاديث في النهي عن جملة ^(١) من البيوع والربا وغيره ، من حيث هي راجعة إلى قوله تعالى : (وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا) وقوله تعالى : (لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ) الآية ! إلى سائر أنواع البيانات المنقولة بالآحاد ، أو التواتر إلا أن دلالتها ظنية . ومنه أيضاً قوله عليه الصلاة والسلام : « لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ » ^(٢) فإنه داخل تحت أصل قطعي في هذا المعنى ، فإن الضرر والضرار مبثوث منه في الشريعة كلها ، في وقائع جزئيات ^(٣) ، وقواعد كليات ^(٤) ؛ كقوله تعالى : (وَلَا تَمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا) (وَلَا تُضَارَّوهُنَّ

والظني ما يقابل ذلك . وهذا في الكتاب والسنة ظاهر . والاجماع أيضاً منه ظني وقطعي أما القياس فكله ظني ، ولا يتأتى فيه القطع مع احتمال الاعتراضات الخمسة والعشرين لقوله . (كل دليل) ليس على عمومها لأنه لا يجيء هذا التقسيم في القياس كما عرفت . (١) وهي كثيرة كالحافلة والمخاضرة والملامسة والمناظرة والمزاينة وغيرها .

(٢) تقدم (ج ٢ - ص ٤٦)

(٣) كما في الآيات الثلاث

(٤) كما في التعدي على النفوس وما بعده ، فإنه كما قال - معنى في غاية العموم في

لِتَضِيقُوا عَلَيْنَا) (لَا تُضَارَّ وَالِدَةُ بِوَلَدِهَا) الآية ١ ومنه النهي عن التعدي على النفوس والأموال والأعراض ، وعن التعصب والظلم ، وكل ما هو في المعنى إضرار أو ضرار . ويدخل تحته الجناية على النفس أو العقل أو النسل أو المال ، فهو معنى في غاية العموم في الشريعة لأمرها فيه ولا شك . وإذا اعتبرت أخبار الآحاد وجدت كذلك (١) (وأما الثالث) وهو الظني المعارض لأصل قطعي ولا يشهد له أصل قطعي (٢) فردود بلا إشكال . ومن الدليل على ذلك أمران : « أحدهما » أنه يخالف لأصول الشريعة ومخالف أصولها لا يصح ؛ لأنه ليس منها ، وما ليس من الشريعة كيف يدعى منها ؟ « والثاني » أنه ليس له ما يشهد بصحته ، وما هو كذلك منقاط الاعتبار ، وقد مثّلوا هذا القسم في المناسب الغريب (٣) بمن أفتى (٤) بإيجاب شهرين متتابعين ابتداء ، الشريعة لاشك فيه فهو قطعي في قواعد كليات . وحديث (لا ضرر ولا ضرار) راجع له ، فهو من الظني الراجع إلى قطعي

(١) إلا النادر الذي يكون غالباً في الأخبار ؛ كما في القصص عن بني إسرائيل مثلاً ، وأحاديث الملاحم والفتن ، وأشرط الساعة ونحوها ، كأحاديث (لا تقوم الساعة حتى تقتاتوا اليهود) (لا تقوم الساعة حتى تقتاتوا خوزا وكرمان من الأعاجم) . وسيأتي له حديث (القاتل لا يرث) وأنه لا يرجع لأصل قطعي (٢) ظاهره ولو شهد له أصل ظني . وعليه يكون قوله (ليس له ما يشهد له بصحته) أي قطعي . لأنه الذي يتأتى فرضه مع فرض أنه معارض لقطعي فانه لا يعقل تعارض قطعيين . فان وجد ما ظاهره ذلك أول كاسيأتي له في مسألة قرؤية الباري (٣) الغريب نوعان : نوع هو قسم مقابل للمؤثر والملائم والمرسل ، فهو رابع أربعة أقسام المناسب . ونوع آخر هو قسم من أقسام ثلاثة للمرسل : الغريب ، ومعلوم الائناء ، والملائم . فالغريب ومعلوم الائناء اللذان هما من أقسام المرسل مردودان باتفاق . وفي الملائم منه خلاف . أما الغريب الذي هو قسم رابع للمناسب فلا يقال فيه دل الدليل على الغائمه ، فان ذلك إنما هو في أقسام المرسل . وسيأتي للمؤلف في الكلام عن القسم الرابع أنه أعمله العلماء في باب القياس . فالمراد بالغريب هنا أحد أقسام المرسل الثلاثة ، الذي قالوا فيه وفي معلوم الائناء إنهما مردودان اتفاقاً ، إلا أنهم جعلوا مثاله المذكور — وهو إيجاب الشهرين — مثالا لمعلوم الائناء للغريب . فليراجع المقام في كتب الأصول

(٤) أفتى بعض العلماء ملكاً جامع في رمضان بصيام شهرين ، فأنكر عليه ،

على من ظاهر من أمره ، ولم يأت الصيام في الظاهر الا لمن لم يجد رقبة . وهذا القسم على ضربين : (أحدهما) أن تكون مخالفته للأصل قطعية ، فلا بد من رده . « والآخر » أن تكون ظنية إما بأن يتطرق الظن ^(١) من جهة الدليل الظني ، وإما من جهة كون الأصل لم يتحقق كونه قطعياً ، وفي هذا الموضع مجال للمجتهدين ؛ ولكن الثابت في الجملة أن مخالفة الظني لأصل قطعي يسقط اعتبار الظني على الإطلاق وهو مما لا يختلف فيه

والظاهري — وإن ظهر من أمره ببادي الرأي علم المساعدة فيه — فذهب راجع في الحقيقة إلى المساعدة على هذا الأصل ؛ لاتفاق الجميع على أن الشريعة لا اختلاف فيها ولا تناقض (وكو كان من عند غير الله لو جدوا فيه اختلافاً كثيراً) . وإذا ثبت هذا فالظاهري لاتناقض ^(٢) عنده في ورود نص مخالف لنص آخر أو لقاعدة أخرى : أما على اعتبار المصالح فإنه يزعم أن في المخالف مصلحة ليست في الآخر ، علمناها أوجملناها ؛ وأما على علم اعتبارها ف أوضح ، فإن للشارع أن يأمر وينهى كيف شاء ، فلا تناقض بين المتعارضين على كل تقدير .

فإذا قرر هذا فقد فرضوا في كتاب الأخبار مسألة مختلفاً فيها ، ترجع إلى الوفاق في هذا المعنى ، فقالوا : خبر الواحد إذا كملت شروط صحته هل يجب عرضه على

فقال : لو أمرته بالعق لسهل عليه بذل ماله في شهوة فرجه . فهو مناسب تترتب عليه مصلحة الزجر التي يقصدها الشارع ، لكنه ضد الدليل الشرعي في تأخر الصيام عن العق ولم يشهد له أصل آخر . وقوله (فلا بد من رده) أي كتاله هذا

(١) أي بأنه ليس مخالفاً للقطعي . وهذا التقسيم واضح من أن الفرض عدم مخالفته لقطعي مخالفة قطعية . فالنقص على القيد ، أو عليه والمقيد جميعاً . وسيأتى له ما يصح أن يكون أمثلة له . وتطرق الظن الى الظني يكون بحمل الظني على معنى لا يخالف القطعي

(٢) أي فكل منهما صحيح ولا تعارض

الكتاب ؟ أم لا ؟ قال الشافعي : لا يجب ، لأنه لا تتكامل شروطه إلا وهو غير مخالف للكتاب . وعند عيسى بن أبيان يجب ، محتجاً بحديث في هذا المعنى ، وهو قوله : « إذا رُوي لكم حديثٌ فأعرضوه على كتاب الله ، فإن وافق فاقبلوه ، وإلا فردّوه » ^(١) فهذا الخلاف — كما ترى — راجع إلى الوفاق ^(٢) وسيأتي تقرير ذلك في دليل السنة إن شاء الله تعالى

وللمسألة ^(٣) أصل في السلف الصالح ، فقد ردت عائشة رضي الله تعالى عنها حديث ^(٤) « إِنْ الْمَيِّتَ لَيُعَذَّبُ بِبُكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ » بهذا الأصل نفسه ، لقوله تعالى : (أَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى) . وردت حديث ^(٥) رؤية النبي صلى الله عليه وسلم لربه ليلة الإسراء ؛ لقوله تعالى : (لَا تُدْرِكُهُ

(١) أقرب الروايات إلى هذه ما ذكره الصاغاني في رسالة الموضوعات : (إذا رويتم — ويروى إذا حدثتم — عن حديثاً فأعرضوه على كتاب الله تعالى فإن وافق فاقبلوه وإن خالف فردّوه) وحكم عليه بالوضع . وهناك روايات أخرى تخالف هذه في اللفاظ . وفي جميعها مقال

(٢) من حيث إنه لا يقبل إلا ما كان موافقاً ، ويرد ما كان مخالفاً . والخلاف بينهما في الطريق لمعرفة ذلك

(٣) وهي أن مخالفة الظني لأصل قطعي تسقط اعتبار الظني

(٤) تقدم (ج ٢ — ص ٢٣١) حديث (ان الميت يعذب ببكاء أهله عليه) عن الستة — والرواية التي هنا أخرجه ابن حجر في التلخيص الحبير ، وقال : هذا الحديث متفق عليه من حديث ابن عمر بهذا . ولها عن عمر (ان الميت يعذب ببكاء أهله عليه) . أقول : وهذه الرواية الثانية رواها في كنوز الحقائق عن أحمد أيضاً

(٥) ذكر ابن اسحق أن ابن عمر أرسل إلى ابن عباس يسأله : هل رأى محمد ربه ؟ فقال : نعم . والأشهر عنه — أي عن ابن عباس — أنه رأى ربه بعينه ، روى عنه ذلك من طرق بأسانيد متعددة ، اقتضت الشهرة . ومن ذلك ما رواه الحاكم والنسائي والطبراني أن ابن عباس قال : إن الله اختص موسى بالكلام ، وإبراهيم بالخلعة ، ومحمد بالرؤية اه من الشفاء مع شرحه لمثلاً على

الأبصار) وإن كان عند غيرها غير مردود ، لاستناده ^(١) إلى أصل آخر لا يناقض الآية ، وهو ثبوت رؤية الله تعالى في الآخرة بأدلة قرآنية وسنية تبلغ القطع ، ولا فرق في صحة الرؤية بين الدنيا والآخرة . وردت هي وابن عباس خبر أبي هريرة في غسل اليدين قبل إدخالهما في الإباء ، استنادا إلى أصل مقطوع به ، وهو رفع الحرج ومالا طاقة به ^(٢) عن الدين . فلذلك قالوا : فكيف يصنع بالمهراس ؟ وردت أيضا خبر ^(٣) ابن عمر في الشؤم ، وقالت : إنما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحدث عن أقوال الجاهلية ؛ لما وضعت الأصل القطعي : أن الأمر كله لله ، وأن شيئا من الأشياء لا يغفل شيئا ، ولا طيرة ولا عدوى . ولقد اختلفوا على عمر بن الخطاب حين خرج إلى الشام ، فاخبر أن الوباء قد وقع بها ، فاستشار المهاجرين

(١) أي فهو وإن عارض أصلا قطعياً إلا أنه يشهد له أصل قطعي . على أنه قد ينازع في قطعية الدلالة في آية (لا تدركه الأبصار) فلا يكون بما نحن فيه
(٢) تقدم في المشتقات تفصيلاً بأن تكون غير معتادة في مثل العمل المفروض . ومثل إمالة الأبناء لا يظهر فيها ذلك ، فانها قد تكون أقل من البحث عن الماء للوضوء مثلاً واستخراجه من البئر العميقة بأدوات ومشتقات . فقد يقال إن هذا من القسم الثاني الذي لم يتحقق كونه قطعياً ، لأن ذلك إنما يثبت بكون هذا من الحرج قطعاً ، وقد علمت ما فيه . وقولها : فكيف يصنع بالمهراس ؟ إذا كان هو ما يسع ماء كثيراً فليس إناؤه وضوء ، فلا تظهر شبهة إقتضائه للحرج ، لأن الحديث في الإناؤه المعتاد للوضوء ، وهو الذي يسع ماء قليلاً يمكن أن يحصل له التغير من قليل ما يحل فيه . وقد قال الحافظ لا وجود لردهما عليه في شيء من كتب الحديث ، وإنما الذي قاله له رجل يقال له قين الأشجعي . راجع شرح التحرير في مسألة (معارضة القياس لخبر الواحد)

(٣) (إنما الشؤم في ثلاثة : في الفرس ، والمرأة ، والدار) رواه أبو داود وابن ماجه البخاري ، وقد فهموه على أنه قلة البركة . فشؤم المرأة أن لا تلد ، وشؤم الفرس أن لا ينزى عليها في سبيل الله ، والدار ألا يسمع فيها الأذان وتعتل عن الجماعات . وليس الحصر حقيقياً . وعليه فتكون المعارضة ظنية لا قطعية

والأنصار ، فاختلّفوا عليه إلا مهاجرة الفتح . فأنهم اتفقوا على رجوعه ، فقال أبو عبيدة : « أفراراً من قدر الله ؟ » . فهنا استناد في رأي اجتهدني إلى أصل قطعي ، قال عمر : « لو غيرك قالها يا أبا عبيدة ! نعم ، قرئ من قدر الله إلى قدر الله » . فهنا استناد إلى أصل قطعي أيضاً ، وهو أن الأسباب من قدر الله ، ثم مثل ذلك برعى المدوة المجذبة والمدوة المحصنة ، وأن الجميع بقدر الله ، ثم أخبر بحديث (١) الرواء الحاوي لاعتبار الأصلين

وفي الشريعة من هذا كثير جداً ، وفي اعتبار السلف له ثقل كثير . ولقد اعتمد مالك بن أنس في مواضع كثيرة لصحته في الاعتبار . ألا ترى إلى قوله في حديث غسل الإماء من ولوغ الكلب سبماً : « جاء الحديث ولا أدري ما حقيقته ؟ » وكان يضعفه ويقول : « يؤكل صيده ، فكيف يكره لما به ؟ » (٢) ، وإلى هذا المعنى أيضاً يرجع قوله في حديث خيار المجلس حيث قال بعد ذكره : « وليس لهذا عندنا حد معروف ولا أمر معمول به فيه » إشارة إلى أن المجلس مجهول المدة ، ولو شرط أحد الخيار مدة مجهولة لبطل إجماعاً ، فكيف ثبت بالشرع حكم لا يجوز شرطاً بالشرع ؟ (٣) فقد رجع إلى أصل إجمالي . وأيضاً فإن قاعدة الضرر والجهالة

(١) (لاعدوى ، ولا طيرة ، ولا هامة ، ولا صفر . وفر من المجنوم فرارك من الأسد) ففي فيه إشارة إلى رد معتقد الجاهلية ، من استقلال الأسباب بالتأثير . وفي إثباته إشارة إلى أن الجذام من الأسباب التي أجرى الله العادة بافضائها إلى

المسيات

(٢) فكان يضعف الحديث لمعارضته للقطعي ، وهو طهارة فيه . ومع ذلك فما بال العدد ؟ وما بال التراب ؟ مع أنهما لا يراعيان في غسل النجس ، هذا وقد ظهر الوجه ، وهو اكتشاف المادة السمية في لعاب الكلب بسبب لعقه لبره بلسانه كثير ، وفي برازه الجرثومة المرضية (الميكروب) الذي متى انتقل من حيوان إلى آخر

أضر به .

(٣) ولو كان جائزاً أصله لكان جائزاً شرطه . كل شرط ليس في كتاب الله فهو رد .

قطعية ، وهي تعارض هذا الحديث ^(١) الظني

فإن قيل : فقد أثبت مالك خيار المجلس في التملك ^(٢)

قيل : الطلاق يعلق على النذر ، ويثبت في الجهول ^(٣) ، فلا منافاة بينهما ، بخلاف البيع .

ومن ذلك أن مالكاً أهمل اعتبار حديث ^(٤) : « مَنْ مَاتَ وَعَلَيْهِ صَوْمٌ صَامَ عَنْهُ » وقوله : « أَرَأَيْتَ لَوْ كَانَ عَلَى أَيْمِكَ دِينَ » الحديث ^(٥) لمنافاته للأصل التراقي الكلي ^(٦) ، نحو قوله : (أَلَا تَزُرُ وَارِثَةَ وَزَرَ أُخْرَى وَأَنْ لَيْسَ بِالْإِنْسَانِ إِلَّا مَاسِي) كما اعتبرته عائشة في حديث ابن عمر . وأنكر مالك حديث إكفاء القدور التي طبخت من الأبل والغنم قبل القسم ، تعويلاً على أصل رفع الحرج الذي يبرعنه بالصالح المرسل ، فأجاز أكل الطعام ^(٧) قبل القسم لمن احتاج

(١) المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا أو يقول أحدهما للآخر اختر ، وربما قال أو يكون بيع خيار (أخرجه الستة . رواه عنهم في التيسير . والكلام مستوفى في هذا المقام بشرح الزرقاني على الموطأ

(٢) تملك الزوج لزوجته عصمتها ، فله الرجوع مادام في المجلس

(٣) فإنه يصح أن يطلقها على ما في قبضة يدها وهو مجهول ، بخلاف البيع فالجهل فيه ضار

(٤) تقدم (ج ٢ - ص ٢٣٢)

(٥) تقدم (ج ٢ - ص ٢٣٢)

(٦) الشامل للصيام وغيره من أنواع العبادات . وهو قطعي أيضاً مبثوث في الشريعة .

(٧) الطعام نوعان : لبل ذبحت أو غنم ذبحت من الغنمة قبل قسمها . وهذه هي التي ورد فيها الأمر بإكفاء القدور وأنه صلى الله عليه وسلم جعل يمرغ اللحم في التراب . وهذا هو محل الخلاف بين مالك وغيره ؛ فأجازها مالك تعويلاً على الأصول المرعية ، ولم يقول على هذا الخبر لمخالفتها تلك الأصول . أما الطعام الآخر كالشحم والزيت والعسل فإنه مباح بالنص المؤيد بالقواعد ، فقد وجد عبد الله بن

الظني إذا خالف قطعيا وجب رده . فان لم يوافق ولم يخالف فتردد ٢٣

اليه . قاله ابن العربي . ونهى عن صيام ست من شوال مع ثبوت الحديث (١) فيه ، تعويلا على أصل (٢) سد الفرائع (٣) . ولم يعتبر في الرضاع خمسا ولا عشرا ؛ للأصل (٤) القرآن في قوله : (وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم وأخواتكم من الرضاعة) وفي مذهبه من هذا كثير

وهو أيضا رأى أبي حنيفة فانه قدم خبر (٥) القهقهة في الصلاة على القياس ، إذ لا إجماع في المسألة . ورد خبر (٦) القرعة لأنه يخالف الأصول ، لأن الأصول

المغل جرابا من الشحم في غزوة خيبر ؛ واختص به بمحضه صلى الله عليه وسلم ولم ينه عن ذلك

(١) (من صام رمضان وأتبعه بست من شوال كان كصيام الدهر) أخرجه مسلم والترمذي وأبو داود والنسائي

(٢) أى وسد الفرائع أصل مقطوع به في بعض أنواعه وتقدم أنه ثلاثة أنواع (٣) أى الوسائل إلى المنهى عنه ، وهو هنا ظن وجوبها . وقد شنع الثوباني في هذا تشنيعا شنيعا على مالك وأبي حنيفة حتى قال : إن قولهما باطل لا يصدر عن عاقل . اهـ وما أجدره بأن يقال له هذا القول ، كما يعلم ذلك من مراجعة الزرقاني على الموطأ ، وكتاب مجموع الامير في فقه مالك

(٤) ليس هذا معارضا . إنما هو بيان للجمل ، أو تنديد للبطلان . فعمل له وجها غير هذا .

(٥) وهو أن أعمى تردى في بئر والنبي عليه السلام يصلي بأصحابه ، فضحك بعضهم فأمره أن يعيد الوضوء والصلاة . قدم أبو حنيفة هذا الخبر على القياس ، قياس القهقهة في الصلاة عليها خارج الصلاة ، وهي لا تنقض الوضوء خارجها . وأيضا ليست حدثا ، لانه ما يخرج من أحد السيلين ، قال الاحناف لان القياس لا يصار إليه مع الدليل الخبرى . وبعد فهذا ليس من موضوع المسألة ، وهو رد الظني لمخالفته القطعي ؛ بل من العمل بظني هو الخبر ، في مقابلة ظني هو القياس ، لما أن رتبة القياس متأخرة عن الخبر

(٦) الذي تضمن أنه صلى الله عليه وسلم أقرع بين ستة عمالك أعنتهم سيدهم عند موته ولا مال له سوام ، فخرجت القرعة لاثنتين فأجازتعهما وأبقى الاربعة أرقاء

قطعية وخبر الواحد ظني ، والعتق حَلٌّ في هؤلاء العبيد ، والإجماع منعقد على أن العتق بعد ما نزل في المحل لا يمكن رده ، فلذلك رده . كذا قالوا . وقال ابن العربي : إذا جاء خبر الواحد معارضا لقاعدة من قواعد الشرع هل يجوز العمل به ؟ أم لا ؟ فقال أبو حنيفة : لا يجوز العمل به ، وقال الشافعي يجوز ، وتردد مالك في المسألة — قال : ومشهور قوله والذي عليه المول أن الحديث إن عضدته قاعدة أخرى قال به ، وإن كان وحده تركه . ثم ذكر مسألة مالك في ولوغ الكلب ، قال ^(١) : « لأن هذا الحديث عارض أصليين عظيمين : « أحدهما » قول الله تعالى : (فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ) « الثاني » أن علة الطهارة هي الحياة ، وهي قائمة في الكلب . وحديث الرايا ^(٢) » إن صدقته قاعدة الرابضة قاعدة المعروف . وكذلك لم يأخذ أبو حنيفة بحديث منع بيع الرطب بالتمر ، لتلك العلة أيضا . قال ابن عبد البر : كثير من أهل الحديث استجازوا الطعن على أبي حنيفة لرده كثيرا من أخبار الآحاد المدول ، قال لأنه كان يذهب في ذلك إلى عرضها على ما اجتمع عليه من الأحاديث ومعاني القرآن ، فما شذ من ذلك رده وسماه شاذا . وقد رد أهل العراق مقتضى حديث ^(٣) المصراة وهو قول مالك ، لما رآه مخالفا للأصول ، فإنه قد خالف أصل ^(٤) « الخراج بالضمان » ^(٥) » ولأن متلف الشيء إنما يضر مثله

- (١) أي تعليلا لقول مالك السابق : (جاء الحديث ولا أدري ما حقيقته ؟)
- (٢) تطبيق على قوله (إن عضدته قاعدة أخرى عمل به)
- (٣) عن أبي هريرة قال قال رسول الله عليه وسلم : (لا تصروا الأبل والنعم . ومن ابتاعها فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها إن شاء أمسك وإن شاء ردها وصاعا من تمر) أخرجه الترمذي . (تيسير)
- (٤) فكان مقتضى هذا الأصل ألا يدفع شيئا ما ، لأنه ضامن ، والغلة بالضمان . والأصل الآخر أن متلف الشيء الخ وهو يقتضى ألا يدفع في اللبن قل أو أكثر صاعا بل يدفع أما لبنا بمقداره ، أو يدفع القيمة بالغة ما بلغت ، ولا يتقيد بالصاع ، ولا بالتمر
- (٥) لفظ حديث أخرجه أصحاب السنن ، وفسره الترمذي بأن يشتري الرجل العبد

أو قيمته ، وأما غرمُ جنس آخر من الطعام أو العروض فلا . وقد قال مالك فيه : إنه ليس بالموطأ ولا الثابت ، وقال به في القول الآخر ، شهادة بأن له أصلاً متفقاً عليه يصح رده إليه ، بحيث لا يضاد هذه الأصول الآخر . وإذا ثبت هذا كله ظهر وجه المسألة إن شاء الله .

(وأما الرابع) — وهو الظنى الذى لا يشهد له أصل قطعى ولا يعارض أصلاً قطعياً — فهو فى محل النظر ، وبابه^(١) باب المناسب الغريب . فقد يقال : لا يقبل ؛

يستثله ثم يظهر به عيب فيرده ، فالغلة للبشرى ، لأن العبد لو هلك هلك فى ضمانه ، ونحو هذا يكون فيه الخراج بالضمان اه يعنى وهو يقتضى أن اللبى للبشرى فكيف يرد عنه الصاع من التمر ؟ وقد اُجيب عنه (أولاً) بأن حديث المصراة أقوى من حديث الخراج بالضمان (وثانياً) بأن اللبى المصرى كان حاصلاً قبل الشراء فى ضرعها ، فليس من الغلة التى إنما تحدث عند المشتري ، فلا يستحقه المشتري بالضمان فلا بد من قيمته وإنما كانت صاعاً محدداً ومن تمر لما يعلم من مراجعته شرح نيل الإوطار للشوكانى مبسوطاً ، ومن أعلام الموقعين موجزاً مضبوطاً ، فلذلك قال بأن له أصلاً متفقاً عليه لا يضاد هذه الأصول الآخر . والمعول عليه عند المالكية أنه يرد صاعاً من غالب قوت البلد . وقالوا إن التمر فى الحديث لأنه كان غالب قوت المدينة .

(١) أى أنه شبيه به وهو ما ثبت اعتبار عينه فى عين الحكم بمجرد ترتيب الحكم على وقته ، لكن لم يثبت بنص أو إجماع اعتبار عينه فى جنس الحكم أو جنسه فى عين الحكم أو جنسه فى جنس الحكم والا لكان ملائماً ، وإنما ثبت بالقياس ، ومثاله أن يقال فى اللبث فى مرض الموت لثلاث زوجته : يعارض بنقيض قصده ، فترث ، قياساً على القاتل ليرث ، فحكم بدم إرثه . والجامع كونهما فعلاً محرماً لفرض فاسد . فهو مناسب غريب ، فى ترتيب الحكم عليه مصلحة ، وهو زجرهما عن الفعل الحرام ، لكن لم يشهد له أصل بالاعتبار على الوجه المتقدم ، بل إنما ثبت بالقياس المشار إليه . وهذا البيان تفهم أن معنى قوله (وقد وجد منه فى الحديث الخ) أى وجد من القسم الرابع حديث القاتل لا يرث ، فانه ظنى لم يشهد له ولم يرد أصل قطعى ، وليس الغرض أن الحديث من باب المناسب الغريب ،

لأنه إيجاب شرع على غير ماعهد في مثله ، والاستقراء يدل على أنه غير موجود ، وهذان يوهنان التمسك به على الإطلاق ؛ لأنه في محل الريبة ، فلا يبقى مع ذلك ظن ثبوته ؛ ولأنه — من حيث لم يشهد له أصل قطعى — معارض لأصول الشرع ، إذ كان عدم الموافقة مخالفة ، وكل ما خالف أصلا قطعيا مردود ، فهذا مردود . ولقائل أن يوجه الأعمال بأن العمل بالظن على الجملة ثابت في تفاصيل الشريعة ، وهذا فرد من أفرادها ، وهو وإن لم يكن موافقا لأصل فلا مخالفة فيه أيضا ، فإن عضد الرد عن الموافقة عضد القبول عدم المخالفة ، فيتعارضان ويسلم أصل العمل بالظن ، وقد وجد منه في الحديث قوله عليه الصلاة والسلام : « القتال لا يرب » ^(١) وقد أعمل العلماء المناسب الغريب في أبواب القياس وإن كان قليلا في بابه ، فذلك غير ضائر إذا دل الدليل على صحته

فصل

واعلم أن المقصود بالرجوع الى الأصل القطعى ليس بإقامة الدليل القطعى على صحة العمل به ، كالتليل على أن العمل بخبر الواحد أو بالقياس واجب مثلا ، بل المراد ما هو أخص ^(٢) من ذلك ، كما تقدم في حديث « لا ضرر ولا ضرار » ^(٣) والمسائل المذكورة معه ، وهو معنى يخالف للمعنى الذى قصده الأصوليون والله أعلم

يعنى وحيث كان ما هنا شبيها به في وجهى الاعمال والإهمال وأدلة كل ، وقد اعتبر العلماء المشبه به في باب القياس فليكن شبهه هنا معتبرا في الأدلة

(١) تقدم (ج ٢ — ص ٢٠٥)

(٢) لأن الغرض هنا أن يتفق في معناه مع مقطوع به ، وهذا أخص مما عناه الأصوليون ، لأنه قد يكون معنى الخبر غير متفق مع مقطوع بخصوص معناه ، ولكنه من حيث العمل به يعد مقطوعا به لدخوله تحت قاعدة مقطوع بها وهى العمل بخبر الواحد فخير القتال لا يرب يقال انه راجع إلى قطعى بالمعنى الذى عناه الأصوليون لا بالمعنى المراد هنا ، لأنه لم يتفق في معناه مع مقطوع به يؤيده فلذا كان ما هنا أخص

(٣) تقدم (ج ٢ — ص ٤٦)

* المسألة الثالثة *

الأدلة الشرعية لا تنافي قضايا العقول . والدليل على ذلك من وجوه :
 (أحدهما) أنها لو نافتها لم تكن أدلة للعباد على حكم شرعى ولا غيره ، لكنها أدلة باتفاق العقلاء ، فدل أنها جارية على قضايا العقول . وبيان ذلك أن الأدلة إنما نصبت في الشريعة لتتلقاها عقول المكلفين ، حتى يعملوا بمقتضاها من الدخول تحت أحكام التكليف ، ولو نافتها لم تتلقها فضلا أن تعمل بمقتضاها ، وهذا معنى كونها خارجة ^(١) عن حكم الأدلة . ويستوى في هذا الأدلة المنصوبة على الأحكام الالهية ، وعلى الأحكام التكليفية

(والثانى) ^(٢) أنها لو نافتها لكان التكليف بمقتضاها تكليفا بما لا يطلق ، وذلك من جهة التكليف بتصديق ما لا يصدق العقل ولا يتصوره ، بل يتصور خلافه ويصدق . فإذا كان كذلك امتنع على العقل التصديق ضرورة ، وقد فرضنا ورود التكليف المنافي التصديق ، وهو معنى تكليف ما لا يطلق ، وهو باطل حسبما هو مذكور في الأصول

والثالث أن مورد التكليف هو العقل ، وذلك ثابت قطعا بالاستقراء التام ، حتى اذا قد ارتفع التكليف رأسا ، وعدّ فاقده كالهيئة المهملة . وهذا واضح في اعتبار تصديق ^(٣) العقل بالأدلة في لزوم التكليف ، فلو جاءت على خلاف ما يقتضيه

- (١) أى الذى هو التالى في الشرطية وهو قوله (لم تكن أدلة)
- (٢) هذا ظاهر في أدلة الأحكام الالهية والاعتقادات أما الأحكام العملية فليس المطلوب بها التصديق بل مجرد العمل . وبقيّة الوجوه يمكن أن تكون كالأول يستوى فيها أدلة الاعتقادات والعمليات
- (٣) أى اعتبار تمكن العقل من التصديق بالأدلة أى ولا يكون ذلك إلا إذا كانت الأدلة في ذاتها صالحة لأن يصدق العقل بها ، ألا تنافي مع قضاياه . هذا . أما التصديق بالفعل فظاهر أنه لا يعتبر

لكن لزوم التكليف على العاقل أشد ^(١) من لزومه على المعتوه والصبي والنائم ؛ إذ لا عقل لهؤلاء . يصدق أو لا يصدق ، بخلاف العاقل الذي يأتيه مالا يمكن تصديقه به ، ولما كان التكليف ساقطاً عن هؤلاء لزم أن يكون ساقطاً عن العقلاء أيضاً ، وذلك مناف لوضع الشريعة ، فكان ما يؤدي إليه باطلاً

(والرابع) أنه لو كان كذلك لكان الكفار أول من رد الشريعة به ؛ لأنهم كانوا في غاية الحرص على رد ما جاء به رسول الله صلى الله عليه وسلم ، حتى كانوا يفترون عليه وعليها ، فتارة يقولون : ساحر ، وتارة مجنون ، وتارة يكذبونه . كما كانوا يقولون في القرآن : سحر ، وشعر ، وافتراء ، وإمّا يعلمه بشر ، وأساطير الأولين . بل كان أولى ما يقولون إن هذا لا يعقل ، أو هو مخالف للعقل ، أو ما أشبه ذلك . فلما لم يكن من ذلك شيء دل على أنهم عقلوا ما فيه ، وعرفوا جريانه على مقتضى العقل ، إلا أنهم أبوا من اتباعه لأمر آخر ، حتى كان من أمرهم ما كان ، ولم يمتنع أحد بهذا المدعى ، فكان قاطعاً في نفيه عنه

(والخامس) أن الاستقراء دل على جريانها على مقتضى العقول ، بحيث تصدقها العقول الراجحة ، وتقاد لها طائفة أو كارهة ^(٢) ولا كلام في عناد معانده ، (١) لأن العاقل عنده نفس العقل يضاد التكليف ويمنعه ، لأنه يصادمه ويعقل خلافه ، بخلاف المجنون مثلاً ، فليس عنده تعقل له ولا لخلافه . فالذي عنده أنه غير مستعد للتكليف ، أما العاقل فستعد لخلافه . وفرق بين من فقد آلة الشيء ، ومن تسلم بالآلة ضده ، فبعد الثاني عنه أكد وأقوى

(٢) أي راجحة في ذلك بدون سبق عناد ، أو مع سبقه ، والكراه غير الاكراه الذي لا يتأتى معه التصديق والانقياد العقلي . وقوله (تصديقها) ظاهر في الاعتقادات وقوله (وتقاد لها) ظاهر في العمليات على رأى أهل السنة ، أما على مذهب المعتزلة فيجريان فيها معاً بوضوح ، وتكون العقول مصدقة لحسن مقتضى هذه الأدلة ، بحيث تكون الأدلة ملائمة لما يدركه العقل من الحسن ، وعلى رأى أهل السنة يمكن أن يكون انقياد العقول جاريّاً في أدلة العمليات أيضاً على معنى أنها تدرك بوجه عام أن الشريعة على وجه مطرد لم تعجز إلا لمصلحة العباد الدنيوية . أو

ولا في تجاهل متمم . وهو المعنى بكونها جارية على مقتضى العقول ، لأن العقول حاككة عليها ، ولا محسنة فيها ولا مقبحة . وبسط هذا الوجه مذكور في كتاب المقاصد ، في بيان قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام فإن قيل : هذه دعوى عريضة ، يصد عن القول بها غير ماوجه :

أحدها أن في القرآن مالا يعقل معناه أصلاً ؛ كفواخ السور ، فإن الناس قالوا إن في القرآن ما يعرفه الجهور ، وفيه مالا يعرفه إلا العرب ، وفيه مالا يعرفه إلا العلماء بالشريعة ؛ وفيه مالا يعرفه إلا الله ^(١) فأين جريان هذا القسم على مقتضى العقول ؟ والثاني أن في الشريعة متشابهات لا يعلمن كثير من الناس ، أو لا يعلمها إلا الله تعالى ؛ كالمتشابهات الفروعية ، كالمتشابهات الأصولية . ولا معنى لاشتباهاها إلا أنها تتشابه على العقول ، فلا تفهمها أصلاً ، أو لا يفهمها إلا القليل ، والمعظم مصدودون عن فهمها . فكيف يطلق القول بجريانها على فهم العقول ؟

والثالث أن فيها أشياء اختلفت على العقول حتى تفرق الناس بها فرقاً ، وتحزبوا أحزاباً ، وصار كل حزب بما لديهم فرحون ، فقالوا فيها أقوالاً كل على مقدار عقله ودينه ، فمنهم من غلب عليه هواه حتى أداه ذلك إلى الهلكة ؛ كمنصاري نجران حين اتبعوا في القول بالتثليث قول الله تعالى : « فلنا » و « قضينا » و « خلقنا » ، ثم من يعدم من أهل الانباء إلى الإسلام ، الطاعنين على الشريعة بالتناقض والاختلاف ، ثم يليهم سائر الفرق الذين أخبر بهم رسول الله عليه وسلم . وكل

الأخرية سواء أدركت خصوص المصلحة في الحكم الخاص أو لم تدركها ، فهذا معنى اتقادها . وقوله (لا أن الخ) أى على خلاف للمعتزلة في ذلك (١) ومنه فواتح السور . وهذا القسم غير قسم المتشابهات لان المتشابهات تدرك بوجه إلا أنها تشبه . أما هذا فلا يدرك معناه أصلاً فظهر وجه كون الثاني وجهها مغايراً للأول ، وقوله (كالمتشابهات الخ) على ترتيب اللف ، وقوله (فلا تفهمها أصلاً) راجع للأصولية على رأى . وقوله (أو لا يفهمها الخ) راجع للفروعية على رأى المتقدم أو للبتشابهات مطلقاً على رأى الآخر

ذلك ناشئ عن خطاب يزل به ^(١) العقل كما هو الواقع . فلو كانت الأدلة تجارية على تعقلات العقول لما وقع في الاعتقاد هذا الاختلاف ، فلما وقع فهم أنه من جهة ماله خروج عن المعقول ولو بوجه ما

فالجواب عن الأول أن فواتح السور للناس في تفسيرها مقال ^(٢) بناء على أنه مما يعلمه العلماء . وإن قلنا إنه مما لا يعلمه العلماء البتة فليس مما يتعلق به تكليف على حال ، فإذا خرج عن ذلك خرج عن كونه دليلاً على شيء من الأعمال ، فليس مما نحن فيه ، وإن سلم فالتقسيم الذي لا يعلمه إلا الله تعالى في الشريعة نادر ، والنادر لا حكم له ، ولا تنضم به الكلية المستدل عليها أيهاً ، لأنه مما لا يهتدى العقل إلى فهمه ، وليس كلامنا فيه ، إنما الكلام على ما يؤدي مفهوماً لكن على خلاف المعقول ، وفواتح السور خارجة عن ذلك ، لأنها قطع أنها لو بينت لنا معانيها لم تكن إلا على مقتضى المعقول ، وهو المطلوب

وعن الثاني ^(٣) أن التشابهات ليست مما تعارض مقتضيات المعقول ، وإن

(١) أى يضعف عن فهمه

(٢) أى فهمي مما يعقل معناه . وقوله (ليس مما يتعلق به تكليف على حال) أى لا بأمر عملي ولا بأمر اعتقادي وقوله (على شيء من الأعمال) أى القلبية أو البدنية وقوله (وإن سلم) أى إن سلم كونها من الأدلة فع كونها نادرة لا تنافي هذا الأصل لأنها ليست مؤدية لمعنى يفهم العقل أنه على خلاف قضاياء قوله (ولا تنضم الخ) هو روح الجواب بالتسليم

(٣) أدمج فيه الجواب عن الثالث ، لأن مبنى الاعتراضين متقارب ، فإن اختلاف الاخبار بالمعاني المتعددة واختلاف العقول فيها إنما جاء من تشابهها على العقول حتى تفرقت فيها ، فلذلك قال (وهذا كما يأتي في الجملة الواحدة الخ) وهو تمهيد للجواب عن الثالث وإن لم يعنون له بعنوان خاص إلا أن الاشتباه الذي يكون بين الاخبار بالمعاني المتعددة كما سيذكر أمثله لا يتناوله الفرض الثاني في كلامه ، فلا يدخل فيما لا يعلمه إلا الله ، وقوله (وهذا كما يأتي الخ) ليس المراد به حل ما تقدم ، بل ما يصلح لذلك ، وهو خصوص أن التأويل فيها يرجع بها الى معقول موافق بخلاف قوله (وإن فرض أنها الخ)

توم بعض الناس فيها ذلك ، لأن من توم فيها ذلك فبناء على اتباع هواه ، كما نصت عليه الآية قوله تعالى : (فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ) لا أنه بناء على أمر صحيح ، فانه إن كان كذلك فالتأويل فيه راجع إلى معقول موافق لا إلى مخالف . وإن فرض أنها بما لا يعلمها أحد إلا الله فالعقول عنها مصدودة لأمر خارجي ، لالمخالفة لها . وهذا كما يأتي في الجملة الواحدة فكذلك يأتي في الكلام المحتوي على جمل كثيرة ، وأخبار بعمان كثيرة ، ربما يتوم القاصر النظر فيها الاختلاف . وكذلك الاعجمي الطبع ^(١) الذي يظن بنفسه العلم بما ينظر فيه وهو جاهل به . ومن هنا كان احتجاج نصارى نجران في التثليث ، ودعوى الملحدين على القرآن والسنة التناقض والمخالفة للعقول ، وضموها الى ذلك جهلهم بحكم التشريع ، فخاصوا حين لم يؤذن لهم في الخوض ، وفيما لم يجز لهم الخوض فيه ، فتأهوا ؛ فإن القرآن والسنة لما كانا عربيين لم يكن لينظر فيهما الاعربي . كما أن من لم يعرف مقاصدهما لم يحل له أن يتكلم فيهما ، إذ لا يصح له نظر حتى يكون عالماً بهما ، فإنه إذا كان كذلك لم يختلف عليه شيء ^(٢) من الشريعة

ولذلك مثال يتبين به المقصود وهو أن نافع بن الأزرق سأل ابن عباس فقال له :

إني أجد في القرآن أشياء تختلف ^(٣) على . قال : (فلا أنساب بينهم يومئذ

(١) قيد به لأن نصارى نجران كانوا عرباً لاعجماء ، ولكن غلبت عليهم تعابير الاصنام المجاورين لهم حتى لم يفهموا أن لفظ (نا) كما يكون للجماعة يكون للواحد المعظم نفسه

(٢) أي فالاختلاف منشؤه أحد أمرين ضعف في اللغة العربية واستعمالاتها ، أو جهل بمقاصد الشريعة ، أو هما معاً

(٣) هذا المثال ظاهر فيه أن الاختلاف جاء من السبب الثاني ، وهو عدم معرفة مقاصد القرآن ، فاختلفت عليه الايات . ويبقى الكلام في أن ناصهال كان من

وَلَا يَتَسَاءَلُونَ) (وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ) . (وَلَا يَكْتُمُونَ اللَّهَ حَدِيثًا)
(رَبَّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ) فقد كتموا في هذه الآية . وقال : (بَنَاهَا رَفَعَ سَكَّهَا
فَسَوَّاهَا) — إلى قوله : (وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا) فذكر خلق السماء قبل
الأرض ، ثم قال : (أُنْثِيَكُمْ لِكُفْرِكُمْ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ — إِلَى أَنْ
قَالَ : ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ) الآية ١ . فذكر في هذه خلق الأرض
قبل خلق السماء . وقال (وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا) (عَزِيزًا حَكِيمًا) (مُصِيبًا بَصِيرًا)
فَكَانَ كَآنَ ثُمَّ مَضَى .

فقال ابن عباس : (لَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ) في النفخة الأولى ، ينفخ في الصور
(فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ ، فَلَا أَنْسَابَ عِنْدَ ذَلِكَ
وَلَا يَتَسَاءَلُونَ ، ثُمَّ فِي النَفْخَةِ الْآخِرَةِ) (وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ) .
وأما قوله : (مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ) (وَلَا يَكْتُمُونَ اللَّهَ حَدِيثًا) فَإِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ لَأَهْلِ
الْإِبْلَاصِ ذُنُوبَهُمْ ، فقال المشركون : تمالوا قول ما كنا مشركين ، فخم على
أفواههم ، فتتطرق أيبيهم ، فعند ذلك عرف أن الله لا يكتم حديثا ، وعنده (يُودَّ
الَّذِينَ كَفَرُوا وَعَصُوا الرُّسُولَ لَوْ تُسَوَّى بِهِمُ الْأَرْضُ) . وخلق الأرض في يومين
ثم خلق السماء ، ثم استوى إلى السماء فسوَّاهن في يومين آخرين ، ثم دحا الأرض

الطاعتين ، أم طلب أن يزيل شبا طرأت عليه بسبب عدم فهمه المقاصد ، فيدخل
سؤاله في قسم ما أشكل على الطالبين ؟ وظاهر قوله : (وهكذا سائر ما ذكره
الطاعنون الخ) أنه من القسم الاول . فليظهر هل كان نافع من الحوارج ؟ ولين
ابن عباس معه لا يدل على الواقع من ذلك . ثم رأيت المؤلف في الجزء الثالث
من الاعتصام يحكي عن الحوارج إلى أن قال : ثم رجع عبادة بن قريط من القتال يريد
الصلاة فإذا هو بالازارقة وهم صف من الحوارج هذا وقد عبر البخاري عن السائل
برجل فاتق الشراح على أنه نافع بن الازرق وفي شرح القسطلاني لاحاديث سورة
السجدة أنه صار بعد أسئلته لابن عباس رئيس طائفة الازارقة من الحوارج . فاجتمع
الكلام أوله وآخره .

أنى أخرج الماء والمرعى وخلق الجبال والآكام وما بينهما - في يومين ، خلقت الأرض وما فيها من شيء ، في أربعة أيام ، وخلقت السموات في يومين . وكان الله غفوراً رحيماً سمى نفسه ذلك ، وذلك قوله ، أى لم أنزل كذلك ، فإن الله لم يُرشدني إلا أصاب به الذي أراد . فلا يختلف عليك القرآن ، فإن كلاماً من عند الله

هذا تمام ما قال في الجواب

وهو بين أن جميع ذلك معقول إذا نزل منزلته ، وأتى من باب . وهكنا سائر ما ذكره الطاعنون ، وما أشكل على الطالبين ، وما وقف فيه الراسخون ، (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً) وفي كتاب الاجتهاد من ذلك بيان كاف والحمد لله . وقد ألفت الناس في رفع التناقض والاختلاف عن القرآن والسنة كثيراً فمن تشوف إلى البسط ومد الباع وشفاء الغليل طلبه في مظانه

﴿ المسألة الرابعة ﴾^(١)

المقصود من وضع الأدلة تنزيل أفعال المكلفين على أحسبها . وهذا لا نزاع فيه ؛ إلا أن أفعال المكلفين لها اعتباران : باعتبار من جهة معقوليتها ، واعتبار من جهة وقوعها في الخارج

(١) هذه المسألة ترتبط بمسألة (يستحيل كون الشيء الواحد واجبا حراما من جهة واحدة) وبمسألة (إذا أمر بفعل مطلق فالمطلوب الخ) المذكورتين في الأصول . راجع ابن الحاجب وما كتب عليه . يريد المؤلف أن يبسط المقام ويبين سبب اختلافهم في مثل صحة الصلاة في الدار المقصودة ، فهدأ ولا بيان الاعتبارين : العقل والخارجي ؛ ثم ردد الكلام في أن متعلق التكليف الجهة العقلية أو الخارجية . ولا يعني أن المطلوب بتحصيله هو نفس الأمر العقلي ، لأن هذا وإن قيل به فله معنى آخر غير ما يتبادر منه ، هو إلا لكان تكليفاً بالمحال ، بل غرضه ما صرح به بعد قوله (إذا أوقفنا الفعل في الخارج عرضناه على المعقول الذهني ، فإن صدق عليه صح ، وإلا فلا)

وقوله أيضاً في أثناء الأدلة : وهو (دليل على أن المعتبر ما يصدق عليه صلاة

وبيان ذلك أن الفعل المكلف به أو بتركه أو الخير فيه يعتبر من جهة ماهيته مجردا عن الأوصاف الزائدة عليها واللاحقة لها ، كانت تلك الأوصاف لازمة أو غير لازمة . وهذا هو الاعتبار العقلي . ويعتبر من جهة ماهيته بقيد الاتصاف بالأوصاف الزائدة اللاحقة في الخارج ، لازمة أو غير لازمة . وهو الاعتبار الخارجي . فالصلاة المأمور بها مثلاً يتصور فيها هذان الاعتباران . وكذلك الطهارة ، والزكاة ، والحج ، وسائر العبادات والمعادن ، من الأكلعة والبيع

في الجملة) ولما تم له التمهيد ببيان الاعتبارين قال إن هذا هو منشأ الخلاف في مسألة الصلاة في الدار المغصوبة يعني فن قال إن قصد الشارع بالأمر مثلاً منصرف إلى المعقول الذهنى يبنى عليه أنه إذا فعل المأمور به مستوفياً لشرائطه وأركانها التي اعتبرت له في الذهن كان صحيحاً بقطع النظر عما يلاسه من الصفات الخارجية ، وسواء أ كانت الصفات الخارجية الزائدة عن المعقول من الحقيقة الشرعية ، فيها مفسدة تقتضى النهى ، أم ليس فيها ، صح المأمور به ، لأن قصد الشارع قد حصل بهذا المقدار ، وكفى . وذلك لأن هذا المقدار الذهنى الذى قصد اليه الشارع واحد بالشخص لا تعدد فيه ، وذو جهة واحدة لا تعدد فيها ، لأن التعدد إنما يجرى من اعتبار الكيفيات والأحوال الخارجية ، والشارع إنما ينظر اليه من جهة حقيقة العقليّة الشرعية . وهي شيء واحد ، وحيث يستحيل — بناء على القاعدة الأصولية — أن يتعلق بها وجوب وحرمة معاً . فثلاً الصلاة في المكان المنسوب صحيح متى استوفت ما راعاه الشارع في حقيقتها من أركان وشروط . ولا نظر إلى ما يتعلق بها في الخارج من وصف هو مفسدة تقتضى النهى ، لأنه إنما جاء من الكيفيات والأحوال الخارجية الزائدة عن الحقيقة الشرعية ، فلا يعتبر جزءاً من المأمور به حتى يكون العمل تكون من جزء صحيح وجزء فاسد فيقتضى فساد المجموع . هذا . وأما إذا قلنا أن منصرف الأدلة إلى الأفراد الخارجية لهذا المعقول الذهنى ، ومعروف أنها لا تتحقق إلا ببيئات وكيفيات تكون داخلة في حقيقة تلك الأفراد . أو لازمة لوجودها ، كما يقولون في جزئى أى نوع ، كما في زيد مثلاً ، كل مشخصاته الزائدة عن حقيقة النوعية معتبرة جزءاً منه أو بجزءه — إذا قلنا ذلك — لزم أن كل ما اقترن به المأمور به في الخارج من كيفيات وأحوال ، معتبرة فيه جزءاً له أو بجزءه ، ففي مثل الصلاة في مكان منسوب يعتبر الشرع الاتفاع بالمنسوب بجزء من الصلاة ، فتكون قد تكونت من

هل تنصرف الأدلة الى المقول النهي ، أم الى المقول الخارجى ؟ ٣٥

والإجارات وغيرها . ويظهر الفرق بين الاعتبارين فيما اذا نظر الى الصلاة فى النار المنصوبة ، أو الصلاة التى تعلق بها شئ من المكروهات والأوصاف التى تنقص من كمالها . وكذلك سائر الأفعال

فإذا صح الاعتباران عقلاً فنصرف الأدلة الى أى الجهتين هو ؟ ألجهة المقولية أم لجهة الحصول فى الخارج ؟ هذا مجال نظر محتمل للخلاف ، بل هو مقتضى الخلاف المنصوص فى مسألة الصلاة فى النار المنصوبة . وأدلة المذهب المنصوص عليها مبينة فى علم الأصول ، ولكن نذكر من ذلك طرفاً يتجرى منه مقصد الشارع فى أحد الاعتبارين

فما يدل على الأول أمور (١) :

(أحدها) أن الأمور به أو النهى عنه أو الخير فيه إنما هو حقائق الأفعال التى تنطلق عليها تلك الاسماء ، وهذا أمر ذهنى فى الاعتبار ، لأننا اذا أوقفنا العقل عرضناه على ذلك المقول النهى فان صدق عليه صح وإلا فلا

ولصاحب الثانى أن يقول : إن المقصود من الامر والنهى والتخيير إنما هو أن يقوم المكلف بمقتضاها ، حتى تكون له أفعالا خارجية لا أمورا ذهنية ، بل الأمور الذهنية هي مفهومات الخطاب ، ومقصود الخطاب ليس نفس العقل بل الاقياد ،

جزء صحيح وجزء فاسد ، فتكون فاسدة . وهكذا كل مأمور به فى الخارج ما فيه مفسدة يكون فاسدا ، على ما سيفصله المؤلف فى الفصل التالى من الكلام فى الأوصاف السلبية والوجودية . وبهذا البيان تتضح المسألة ، ويظهر انسجام أدلتها على كل من هذين النظرين ، وتظهر غرارة مادة المؤلف ، وعلو كعبه فى هذا الفن بحمد الله ، وسيأتى للمؤلف فى المسألة الثالثة فى الآوامر والنواهي ما يساعدك على فهم ما قررنا به كلامه هنا . وقد ذكر الآمضى فى هذه المسألة فى الآوامر وصحح أن الأمر بالمطلق أمر بالمقيد فراجع إن شئت

(١) ذكر له ثلاثة أدلة ، عبر عنها بالأول والثانى والثالث وذكر فى مقابل كل منها معارضته من طرف المذهب الآخر بقوله (ولصاحب الثانى)

وذلك الأفعال الخارجية ، سواء علينا آ كانت عملية أم اعتقادية . وعند ذلك فلا بد أن تقع موصوفة ، فيكون الحكم عليها كذلك ^(١)

(والثاني) أنا لو لم نعتبر المعقول الذهني في الأفعال لزم ^(٢) شناعة مذهب الكعبي المقررة في كتاب الأحكام ؛ لأن كل فعل أو قول فن لوازمه في الخارج أن يكون ترك الحرام ، ويلقى فيه جميع ما تقدم . وقد مر بطلانه

ولصاحب الثاني أن يقول : لو اعتبرنا المعقول الذهني مجرداً عن الأوصاف الخارجية لزم أن لا تعتبر الأوصاف الخارجية بإطلاق ، وذلك باطل باتفاق ؛ فإن سد الذرائع معلوم في الشريعة ، وهو من هذا النمط ^(٣) كذلك كل فعل سائق في نفسه وفيه تعاون ^(٤) على البر والتقوى أو على الإثم والعدوان ، إلى ما أشبه ذلك ؛

(١) أي ملاحظاً فيها وقوعها في الخارج ، لا مجرد المقدار الذي يطابق ما في الذهن . وإذا كان الحكم عليها إنما يكون باعتبار الوقوع في الخارج فلا بد فيه من مراعاة الأوصاف من الكيفيات والأحوال التي تكون عليها في الخارج . فان اقترن بها موجب الفساد أفسدها . والدليل لكل منهما — كما ترى — كأنه مجرد دعوى ، كلام في مقابلة كلام

(٢) أي لو اعتبرنا الخارج في المباح ، ومعلوم أنه يلزمه أن يكون فيه ترك حرام ، لزم أن يكون كل مباح واجبا كما يقول الكعبي . يعني وأتم متفقون معنا على وجود المباح المستوى الطرفين ضمن الأحكام الشرعية

(٣) أي لوحظت فيه الأوصاف الخارجية قطعاً ، وإلا لما صح منعه

(٤) بالكلية يقصد به التقوى على الطاعة أو التقوى على الإثم فالأصل مباح ، وبالقصد المذكور تحصل الطاعة أو المعصية . وهذا نوع آخر غير سد الذرائع التي هي أمر سائق بتحليل به إلى ممنوع ، كيوع الآجال كما سبق وقد ذكر ثلاثة أنواع مما اعتبر الشارع فيه الأوصاف الخارجية وبني حكمه عليها : هذان النوعان ، وصحة النهي عن صوم يوم العيد والصلاة عند طلوع الشمس وعند غروبها . والأنواع الثلاثة يستدل بها على بطلان اعتبار المعقول الذهني مجرداً بقوله (ولم يصح النهي) داخل تحت مضمون قوله (لزم ألا تعتبر الأوصاف) وليس مقابلاً له ، وإنما هو نوع منابر لسد الذرائع والتعاون والنهي اعتبر فيهما كما اعتبر في الأوصاف الخارجية

ولم يصح النهى عن صيام يوم العيد ، ولا عن الصلاة عند طلوع الشمس أو عند غروبها . وهذا الباب واسع جداً

(والثالث) أنا لو اعتبرنا الأفعال من حيث هى خارجية فقط لم يصح المكلف عمل إلا فى النادر ؛ إذ كانت الأفعال والتروك مرتبطاً^(١) بعضها ببعض . وقد فرضوا مسألة من صلى وعليه دين حان وقته ، وألزموا المخالفين أن يقولوا بطلان تلك الصلاة ، لأنه ترك بها واجباً . وهكذا كل من خلط عملاً صالحاً وآخر سيئاً ؛ فإنه يلزم أن يبطل عليه العمل الصالح إذا تلازما^(٢) فى الخارج وهو على خلاف قول الله تعالى : (خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا) لأنهما إذا تلازما فى الخارج فكان أحدهما للوصف الثانى^(٣) لم يكن العمل الصالح صالحاً^(٤) فلم يكن ثم خلط خلط عمليين ، بل صار عملاً واحداً : إما صالحاً وإما سيئاً ونص الآية يبطل هذا . وكذلك جريان العوائد^(٥) فى المكلفين . فدل ذلك على أن المقصود هو ما يصدق عليه عمل فى النهن لافى الخارج

ولصاحب الثانى أن يقول : ان الأمور النهنية مجردة من الأمور الخارجية

(١) كما تقدم فى المسألة السابعة من النوع الثالث من مقاصد الشارع ، حيث يقول إن الحقوق متزاحمة وأن بعضها يضاد بعضاً ، كالحج والجهاد مثلاً فى وقت واحد . وبعضها يؤدى إلى قصص فى غيره الخ ما ذكر هناك

(٢) أى بحيث يكون وجوده الخارجى مما يلزمه العمل السيئ ، فيكون من الموضوع المتكلم فيه ، أى فاذا اعتبر العمل السيئ وصفاً للعمل الصالح لانه مقترون بوجوده الخارجى فلا يكون هناك عملان ، بل عمل واحد ، والآية تسميهما عمليين ، وتبقى وصف كل منهما بالصلاح ومقابله

(٣) لعل الأصل (كالوصف للثانى) يعنى كما هو مقتضى القول الثانى . ويؤيد

هذا الصحيح قوله الآتى فى جواب الاشكال عن الآية (كالوصف للآخر)

(٤) لو زاد هنا جملة (أو السيئ سيئاً) لتاسب قوله بعد (إما صالحاً وإما سيئاً)

(٥) أى كما يجرى فى الأمور العبادية يجرى فى العادات كما سيقول بعد فى

الديح بالسكين واليوع الفاسدة

لا تُعمل ^(١) وما لا يُفعل لا يكلف به . أما أن مالا يفعل لا يكلف به فواضح . وأما أن الأمور الذهنية لا تفعل مجردة فهو ظاهر أيضا ، أما في المحسوسات فكلما لسان مثلا ؛ فإن ماهيته المعقولة المركبة من الحيوانية والنطقية لا تثبت في الخارج . لأنها كلية حتى تتخصص ، ولا تتخصص حتى تتشخص ، ولا تتشخص حتى تمتاز عن سواها من الشخصات بأمور أخرى . فتويع الإنسان يلزمه خواص كلية هي له أوصاف ، كالضحك ، وانتصاب القامة ، وعرض الأظفار ، ونحوها ؛ وخواص شخصية وهي التي امتاز بها كل واحد من أشخاص الإنسان عن الآخر ، ولولا ذلك لم يظهر الإنسان في الخارج ألبته . فقد صارت إذاً الأمور الخارجة العارضة لازمة لوجود حقيقة الإنسان في الخارج . وأما في الشرعيات فكل الصلاة مثلا ، فإن حقيقتها المركبة من القيام والركوع والسجود والقراءة وغير ذلك لا تثبت في الخارج إلا على كفيات وأحوال وهيئات شتى . وتلك الهيئات محكمة في حقيقة الماهية حتى يحكم عليها بالكمال أو النقصان ، والصحة والبطلان ، وهي متشخصات ، وإلا لم يصح الحكم على صاحبها بشيء من ذلك ؛ إذ هي في الذهن كالمعلوم . وإذا كان كذلك فالاعتبار فيها بما وقع في الخارج ^(٢) ، وليس إلا أفعالا موصوفة بأمور خاصة لازمة ، وأمور على خلاف ذلك . وكل مكلف مخاطب في خاصة نفسه بها ، فهو إنما مخاطب بما يصح له أن يحصله في الخارج ، فلا يمكن ذلك إلا بالوإازم الخارجية ، فهو إذاً مخاطب بها لا بغيرها . وهو المطلوب . فإن حصلت بزيادة وصف أو نقصانه فلم

(١) وهذا يشبه أن يكون مغالطة ، لأنه أخذ ظاهر الدعوى من أن الحقيقة الذهنية هي المكلف بها واعترض بما قال ، ولكنه لو نظر إلى غرضه الذي قاله وسبقوله لم يتوجه هذا . وسيوضح ذلك بعد

(٢) الخصم يقول له : إننا متفقون في هذا ، ولكن نحن نقول بما وقع في الخارج منطبقا عليه الحقيقة الكلية فقط ، لأنها هي المرعية في التكليف . أما الزيادات الخارجية التي يقرن بها فلا شأن لها في قصد الشارع . وأنت تقول : لها شأن ، وتتحكم في صحة المأمور به وعندها

تحصل إذاً على حقيقتها ، بل على حقيقة أخرى ؛ والتي خوطب بها لم تحصل بعد فإن قيل : فيشكل معنى الآية إذاً ، وهو قوله : (خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا) وأيضاً فإن الصلاة قد تحصل بزيادة أو نقصان وتصح مع ذلك ، وهو دليل على أن المعتبر ما يصدق عليه صلاة في الجملة وهو الاعتبار النهي

قيل : أما الآية فإن الأعمال المتعارضة الأحكام ليست بمتلازمة ، لحصولها في زمانين وفي حالين . وفي مثله نزلت الآية . وإذا تلازمت حتى صار أحدها كالوصف للآخر فإن كان كالوصف السلبى فلا إشكال في عدم التلازم ؛ لأن الوصف السلبى اعتبارى للموصوف به ليس صفة وجودية . وأما إن كانت صفة وجودية ، أو كالصفة الوجودية ^(١) فينبذ يرجع ذلك إلى الحاصل في الخارج ، ولا يدخل مثله تحت الآية ^(٢) . وأما الزيادة غير البطلية أو النقصان فالاعتبار فيه بما حصل في الخارج جازياً مجرى الخطاب به ، فالصلاة الناقصة أشبهت في الخارج الصلاة الكاملة ، فعملت معاملتها ، لا أنه اعتبر فيها الاعتبار النهي في الجملة . والبحث في هذه المسألة يتشعب وينبئ عليه مسائل فقهية

فصل

ويتصدى النظر ^(٣) هنا فيما يصير من الأفعال المختلفة وصفها صاحبها حتى يجري فيه النظران ، ومالا يصير كذلك فلا يجريان فيه

(١) كما سيأتى في ترك الطهارة للصلاة فإنها وإن كانت سلبية لكن لما ثبت اعتبارها شرعاً كانت لأنها وجودية

(٢) لأن الآية في جمعهم بين أعمال سالحة وتركهم الجهاد في هذه الغزوة ، والترك هنا وصف سلبى صرف ليس بالطهارة للصلاة مثلاً

(٣) إنما يحتاج إلى ضبط هذا الموضع ومعركة الأفعال التي تعتبر وصفاً لما اقترن بها والتي لا تعتبر كذلك ، بناء على النظر الثاني . أما إذا نظر إلى الأمر الذي

وبيان ذلك أن الأفعال المتلازمة إما أن يصير أحدها وصفا للآخر ، أو لا .
فإن كان الثاني فلا تلازم ؛ كترك الصلاة مع ترك الزنى أو السرقة ، فإن أحد التركين لا يصير كالوصف للآخر ، لعدم التزام في العمل ؛ إذ كان يمكن المكلف الترك لكل فعل مشروع أو غير مشروع ، وما ذاك إلا لأنهما ليسا متزامنين على المكلف . وسبب ذلك أهمنا رجاءنا إلى أمر سلبي ، والسلبيات اعتباريات لاحقيقية .
وإن كان الأول فإما أن يكون وصفا سلبيا أو وجوديا . فإن كان سلبيا فإما أن يثبت اعتباره فيه شرعا على الخصوص ، أولا . فإن كان الأول فلا إشكال في اعتبار الصورة الخارجية ^(١) ؛ كترك الطهارة في الصلاة ، وترك الاستقبال .
وإن كان الثاني فلا اعتداد بالوصف السلبي ؛ كترك قضاء الدين مع فعل الصلاة فيمن فر من قضاؤه إلى الصلاة ، فإن الصلاة وإن وصفت بأنها فرار من واجب فليس ذلك بوصف لها إلا اعتباريا كتديريا ، لا حقيقة له في الخارج . وإن كان الوصف وجوديا فهذا هو محل النظر ؛ كالصلاة في الدار المنصوبة ، والذبح بالسكين المنصوبة ، والبيع القاسدة لأوصاف فيها خارجة عن حقائقها ، وما أشبه ذلك .

فالخلاص أن التروك من حيث هي تروك لا تتلازم في الخارج . وكذلك الأفعال مع التروك إلا أن يثبت تلازمها شرعا . ويرجع ذلك في الحقيقة إلى أن الترك إنما اعتبر من جهة فقد وصف وجودي للفعل الوجودي ؛ كالطهارة للصلاة وأما الأفعال مع الأفعال فهي التي تتلازم إذا قرنت في الخارج فيحدث منها فعل .

المعقول وأنه إذا صدق على ما في الخارج صح بقطع النظر عن الأوصاف التي تقترب به في الخارج فلا حاجة له بهذا الضابط وتفصيله ، لأن الضابط عنده مجرد صدق الحقيقة الذهنية عليه باستيفائه أركانها وشروطها

(١) نقول ولا إشكال في اعتبار المعقول الذهني أيضا متى لوحظ تقييد المعقول المذكور بالشروط مع الأركان ، على ما سبقناه في تقرير الكلام من أوله ، فانه إذا لم تعتبر الشروط أشكل عليه الأمر ، واضطر إلى اعتبار بعض الأمور الخارجية دون بعض ، فلا يكون اعتباره لمجرد الأمر المعقول مقبولا بإطلاق

واحد موصوف ، فينظر فيه وفي وصفه كما تقدم . والله أعلم . ولهذا المسألة تعلق
بباب الأوامر والنواهي

﴿ المسألة الخامسة ﴾

الأدلة الشرعية ضربان : « أحدهما » ما يرجع الى النقل المحض . « والثاني » ما يرجع الى الرأي المحض . وهذه القسمة هي بالنسبة الى أصول الأدلة ، والافكل واحد من الضربين مفتقر الى الآخر ؛ لأن الاستدلال بالنقل لا بد فيه من النظر ، كما أن الرأي لا يعتبر شرعاً إلا اذا استند الى النقل . فأما الضرب الأول فالكتاب والسنة . وأما الثاني فالقياس والاستدلال ويلحق بكل واحد منهما وجوه ، إما باتفاق وإما باختلاف . فليحق بالضرب الأول الإجماع على أي وجه ^(١) قيل به ، ومذهب ^(٢) الصحابي ، وشرع من قبلنا ؛ لأن ذلك كله وما في معناه راجع الى التعبد بأمر منقول صرف لا نظر فيه لأحد . ويلحق بالضرب الثاني الاستحصان والمصالح المرسلة إن قلنا إنها راجعة الى أمر نظري . وقد ترجع الى الضرب الأول إن شهدنا أنها راجعة الى العمومات المعنوية ، حسبما يتبين في موضعه ^(٣) من هذا الكتاب بحول الله

(١) أي سواء جرينا على أنه يختص بالصحابة كما روى عن أحمد ، أو لا ، وسواء قلنا لإجماع أهل المدينة حجة بما يقول مالك ، أو لا ، وسواء قلنا يشترط عدد التواتر في حجة الإجماع أو لا ، وسواء قلنا يصح أن يكون مستند الإجماع قياساً كما هو الحق ، أو لا بما يقول الظاهرية . وهكذا مما يدور حول الإجماع من الخلاف المقتضى لتوسيع مجال الإجماع أو تضييقه إلا أنه يقال إذا كان مستنده قياساً لا يكون ملحقاً بالضرب الأول بل بالثاني

(٢) ظاهر إذا لم يكن اجتهاداً منه . وإلا رجع لما يناسبه من الضربين

(٣) في المسألة العاشرة من كتاب الاجتهاد أن مآلات الافعال معتبرة

فصل

ثم قول إن الأدلة الشرعية في أصلها محصورة في الضرب الأول ؛ لأننا لم نثبت الضرب الثاني بالعقل ، وإنما أثبتناه بالأول ، إذ منه قامت أدلة صحة الاعتماد عليه . وإذا كان كذلك فالأول هو العمدة ، وقد صار إذ ذاك الضرب الأول مستند الأحكام التكليفية من جهتين : « إحداهما » جهة دلالاته على الأحكام الجزئية القرعية « والأخرى » جهة دلالاته على القواعد التي تستند إليها الأحكام الجزئية القرعية . فالأولى كدلالته على أحكام الطهارة ، والصلاة ، والزكاة ، والحج ، والجهاد ، والصيد ، والذباح ، والبيوع ، والحدود ، وأشباه ذلك . والثانية كدلالته على أن الاجماع حجة ، وعلى أن القياس حجة ، وأن قول الصحابي حجة ، وشرع من قبلنا حجة ، وما كان نحو ذلك

فصل

ثم قول إن الضرب الأول راجع في المعنى إلى الكتاب وذلك من وجهين : « أحدهما » أن العمل بالسنة والاعتماد عليها إنما يدل عليه الكتاب ؛ لأن الدليل على صدق الرسول صلى الله عليه وسلم المعجزة ، وقد حصر عليه الصلاة والسلام معجزته في القرآن بقوله : « وإنما كان الذي أوتيته وحياً أوحاه الله إليّ » ^(١) هذا وإن كان له من المعجزات كثير جداً بعضه يؤمن على مثله البشر . ولكن معجزة القرآن أعظم من ذلك كله . وأيضاً فإن الله قد قال في كتابه : (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ) وقال : (وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ) في مواضع كثيرة ، وتكراره يدل على عموم الطاعة بما أتى به مما في الكتاب وما ليس فيه مما هو من سنته ، وقال : (وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا) وقال : (فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ

(١) جزء من حديث رواه الشيخان واحمد

أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ) الى ما أشبه ذلك
« والوجه الثاني » أن السنة إنما جاءت مبينة للكتاب وشارحة لمعانيه ، ولذلك
قال تعالى : (وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ كَرْتِيبَيْنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ) وقال :
(يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ) وذلك التبليغ من وجهين :
تبليغ الرسالة وهو الكتاب ، وبيان معانيه ، وكذلك فعل صلى الله عليه وسلم .
فأنت إذا تأملت موارد السنة وجدتها بياناً للكتاب . هذا هو الأمر العام فيها .
وتام بيان هذا الوجه مذكور بعد ^(١) إن شاء الله . فكتاب الله تعالى هو أصل
الأصول ، والغاية التي تنتهي إليها أنظار النظار ، ومدارك أهل الاجتهاد ، وليس
خروجه مرمي ؛ لأنه كلام الله القديم (وَأَنَّ إِلَى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى) وقد قال تعالى :
(وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى
لِّلْمُسْلِمِينَ) وقال : (مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ) وبيان هذا مذكور
بعد ^(٢) إن شاء الله

﴿ المسألة السادسة ﴾

كل دليل شرعى فبنى على مقدمتين : « إحداهما » راجعة إلى تحقيق مناط
الحكم . « والأخرى » ترجع إلى نفس الحكم الشرعى . فالأولى نظرية ، وأغنى
بالنظرية هنا ماسوى النقلية ، سواء علينا أثبتت بالضرورة أم بالفكر والتدبر ؛ ولا
أغنى بالنظرية مقابل الضرورية . والثانية عقلية . وبيان ذلك ظاهر فى كل مطلب
شرعى ، بل هذا ^(٣) جار فى كل مطلب عقلى أو قلى . فيصح أن نقول : الأولى

- (١) فى المسألة الثالثة من الدليل الثانى وهو السنة
- (٢) فى المسألة الرابعة من السنة فيشرح فيها كيف أن الكتاب تضمن ما فى السنة
- (٣) أى حاجة الدليل إلى مقدمتين بحيث ترجع إحداهما إلى تحقيق المناط الخ
لا يبعد أن تكون الثانية عقلية إذ قد تكون المقدمتان عقليتين وسيأتى له توجيه اطراد
ذلك فى العقليات أيضاً بأنه يجب أن تكون إحدى المقدمتين العقليتين جارية مجرى
النقليات فى خاصيتها وهى أن تكون مسلمة

راجعة إلى تحقيق المناط . والثانية راجعة إلى الحكم ؛ ولكن المقصود هنا بيان المطالب الشرعية . فإذا قلت إن كل مسكر حرام فلا يتم القضاء عليه ^(١) حتى يكون بحيث يشار إلى المقصود منه ليستعمل أو لا يستعمل ؛ لأن الشرائع إنما جاءت لتحكم على الفاعلين من جهة مام فاعلون ، فإذا شرع المكلف في تناول خمر مثلاً قيل له أهذا خمر أم لا ؟ فلا بد من النظر في كونه خمرًا أو غير خمر ، وهو معنى تحقيق المناط . فإذا وجد فيه أمانة الخمر أو حقيقتها بنظر معتبر قال : نعم هذا خمر . فيقال له كل خمر حرام الاستعمال . فيجتنبه . وكذلك إذا أراد أن يتوضأ بما فلا بد من النظر إليه : هل هو مطلق أم لا ؟ وذلك برؤية اللون ، وبذوق الطعم ، وشم الرائحة . فإذا تبين أنه على أصل خلقته فقد تحقق مناطه عنده وأنه مطلق ، وهي المقدمة النظرية . ثم يضيف إلى هذه المقدمة ثانية عقلية ، وهي أن كل ماء مطلق فالوضوء به جائز . وكذلك إذا نظر : هل هو مخاطب بالوضوء أم لا ؟ فينظر : هل هو محدث أم لا ؟ فإن تحقق الحدث فقد حقق مناط الحكم ، فيرد عليه أنه مطلوب بالوضوء . وإن تحقق قبله فكذلك ، فيرد عليه أنه غير مطلوب بالوضوء ، وهي المقدمة العقلية فالحاصل أن الشارع حكم على أفعال المكلفين مطلقة ^(٢) ومقيدة ^(٣) . وذلك مقتضى إحدى المقدمتين وهي العقلية ، ولا ينزل الحكم بها إلا على ما تحقق أنه

(١) أى على الجزئى بهذا الدليل الشرعى حتى يكون الجزئى بهذه الحيثية ليستعمل هذا المشروب المشار إليه إذا لم يتحقق فيه المناط ولم يندرج في موضوع الكبرى أو يجتبى ولا يستعمل إذا لم يتحقق فيه ذلك كما يقولون إن الأصغر في مقدمة الدليل المنطوق يجب أن يكون مندرجاً في الأوسط حتى ينتقل حكمه إليه . فتحقيق المناط يروح إلى تحقيق اندراج الأصغر في الأوسط

(٢) في البعض ، كالقاعدة القائلة (المرتد يقتل)

(٣) وهو الأكثر ، كما في قاعدة (القاتل يقتل) أى إذا لم يكن أباً أو إذا لم يعف أولياء الدم مثلاً : وعلى هذا يكون معنى الإطلاق والتقييد غيرهما في المسألة السابعة . ويظهر أنه لا مانع من جعلهما بالمعنى الآخر في المسألة المذكورة

مناط ذلك الحكم على الاطلاق أو على التقييد . وهو مقتضى المقدمة النظرية .
والمسألة ظاهرة في الشرعيات

نعم ، وفي اللغويات والعقليات ؛ فإننا اذا قلنا ضرب زيد عمرا وأردنا أن نعرف
الذى يرفع من الأسمين وما الذى ينصب ، فلا بد من معرفة الفاعل من المفعول .
فإذا حققنا الفاعل وميزناه حكمنا عليه بمقتضى المقدمة الثقلية ، وهى أن كل فاعل
مرفوع ، ونصبنا المفعول كذلك لأن كل مفعول منصوب . واذا أردنا أن نصغر
عقربا حققنا أنه رباعى فيستحق من أبنية التصغير بنية فيعمل ، لأن كل رباعى
على هذه الشاكلة تصغيره على هذه البنية . وهكذا فى سائر علوم اللغة . وأما
العقليات فكما إذا نظرنا فى العالم هل هو حادث أم لا ، فلا بد من تحقيق مناط الحكم^(١)
وهو العالم فنجدته متغيرا ، وهى المقدمة الأولى . ثم تأتى بمقدمة مسلمة وهو قولنا :
كل متغير حادث

لكننا قلنا فى الشرعيات وسائر النقليات إنه لا بد أن تكون إحدى المقدمتين
نظرية ، وهى المفيدة لتحقيق المناط — وذلك مطرد فى العقليات أيضاً — والأخرى
ثقلية . فما الذى يجرى فى العقليات مجرى النقليات ؟ هذا لا بد من تأمله .
والذى يقال فيه أن خاصية المقدمة الثقلية أن تكون مسلمة إذا تحقق أنها ثقلية ،
فلا تقتصر إلى نظر وتأمل إلا من جهة تصحيحها قلا . ونظير هذا فى العقليات المقدمات
المسلمة ، وهى الضروريات وما تنزل منزلتها عما يقع مسلما عند الخصم . فهذه خاصية
إحدى المقدمتين ، وهى أن تكون مسلمة . وخاصية الأخرى أن تكون تحقيق
مناط الأمر المحكوم عليه ، ولا حاجة إلى البسط هنا فان التأمل يبين حقيقة الأمر
فيه . وأيضاً فى فصل السؤال والجواب له بيان آخر . وبالله التوفيق

(١) مناط الحكم هو الوصف الذى به يندرج فى موضوع الكبرى وهو هنا التغير

﴿ المسألة السابعة ﴾

كل دليل شرعى ثبت فى الكتاب^(١) مطلقا غير مقيد ، ولم يجعل له قانون ولا ضابط مخصوص ، فهو راجع إلى معنى معقول وكل إلى نظر المكلف . وهذا القسم أكثر ما تجده فى الأمور العادية التى هى معقولة المعنى ، كالعدل ، والاحسان ، والنفوس ، والصبر ، والشكر . فى الأمور . والظلم ، والفحشاء ، والمنكر ، والبنى ، وقض العهد . فى النهيات . وكل دليل ثبت فيها^(٢) مقيدا غير مطلق ، وجعل له قانون وضابط ، فهو راجع إلى معنى تعبدى لا يهتدى إليه نظر المكلف لو وكل إلى نظره ، إذ العبادات لا مجال للعقول فى أصلها ، فضلا عن كیفياتها ، وكذلك فى العوارض الطارئة عليها ، لأنها من جنسها . وأكثر ما يوجد فى الأمور العبادية . وهذا القسم الثانى كثير فى الأصول المدنية ، لأنها فى الغالب تقييدات لبعض ما تقدم إطلاقه ، أو إنشاء أحكام واردة على أسباب جزئية . ويتبين ذلك بإيراد مسألة مستأقفة

﴿ المسألة الثامنة ﴾

فنقول : إذا رأيت فى الدينات أصلا كليا فتأمله تجده جزئيا^(٣) بالنسبة إلى ما هو أهم منه ، أو تكميلا^(٤) لأصل كلى . وبيان ذلك أن الأصول الكلية

(١) أى ومثله السنة ، لأن الكلام فى هذه المباحث يتعلق بالأدلة على وجه العموم ، بل الأدلة الواردة مقيدة

(٢) أى الكتاب بمعنى الشريعة على هذا الوجه أكثر ما توجد فى السنة كتابا وسنة ، كما أشرنا إليه آنفا

(٣) كالجهاد ، فهو جزئى من الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر كما سيقدره قريبا لم يفرض إلا فى المدينة بعد الاذن به أولا بآية (أذن للذين يقاتلون الخ) ثم لمن قاتلهم دون من لم يقاتلهم ، ثم قتال المشركين كافة . خلافا لمن قال انه يفرض بمكة فانه غلط ، لوجوه ستة ذكرها ابن القيم فى زاد المعاد

(٤) كالنهي عن شرب الخمر تكميلا لاجتناب الاثم والعدوان كإسقيعول .

(المسألة الثامنة) الأدلة المكية أصول كلية . والمدنيات مقيّدة ومكمّلة ٤٧

التي جاءت الشريعة بحفظها خمسة : وهي الدين ، والنفس ، والعقل ، والنسل ، والمال .

أما الدين فهو أصل مادعا اليه القرآن والسنة وما نشأ عنهما ، وهو أول ما نزل بحكمة .

وأما النفس فظاهر إنزال حفظها بحكمة ، كقوله : (وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ) (وَإِذَا الْمَوْؤُودَةُ سُئِلَتْ بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ) (وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ ^(١)) وأشبه ذلك

وأما العقل فهو وإن لم يرد تحريم ما يفسده وهو الخمر إلا بالمدينة ^(٢) فقد ورد في المكيات مجالا ، إذ هو داخل في حرمة حفظ النفس ، كسائر الأعضاء ، ومنافعها ^(٣) من السمع والبصر وغيرها ، وكذلك منافعها . فالعقل محفوظ شرعاً في الأصول المكية عما يزيله رأساً كسائر الأعضاء ساعة أو لحظة ^(٤) ثم يعود كأنه غطي ثم

(١) وعمل الدليل قوله (إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ) أي من محرمات الاكل لحفظ النفس ، فواجب تناوله

(٢) فآية التحريم البات في المائدة ، وآيات التمهيد في النساء والبقرة وكلها مدنية .

(٣) لعله زائد يستغنى عنه بقوله (وكذلك منافعها) .

(٤) قال بعضهم لعل الأصل (لاساعة أو لحظة) بما يدل عليه السياق ، والظاهر أن الأصل (أو ساعة أو لحظة) ويكون حاصل كلامه أنه وإن لم يرد في المكي نص في مفسد العقل وهو الخمر تفصيلاً إلا أنه ورد إجمالاً ، لأن حفظ العقل ومنفعته داخل ضمننا في حفظ النفس كسائر الأعضاء ومنافعها . فما يزيل العقل رأساً يعد مزيلاً لجزء من الإنسان ، وما يزيل منفعته دوماً أو زمناً ما يعد مزيلاً لمنفعته . فحرمة حفظ النفس كلي يندرج فيه إجمالاً حفظ العقل نفسه ، وكذا حفظ منفعته فما يزيل منفعته ولو لحظة منهي عنه ، كمزيل منفعة أى عضو دائماً أو لحظة ، هذا وجه ، ويرجع إلى الأول في صدر المسألة ثم قال (وأيضاً فإن حفظه على هذا الوجه) أى بحيث لا يزول ولو لحظة يعد مكملأ (أى لحفظ النفس والدين والنسل والمال والعرض ، وإن كان في ذاته من ضرورى حفظ العقل فالنهي عن الخمر المذهب للعقل

كشّف عنه . وأيضاً فإن حفظه على هذا الوجه من المكملات ، لأن شرب الخمر
قد بين الله مثالبها في القرآن حيث قال : (إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ
الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ) إلى آخر الآية . فظهر أنها من العون على الإثم والعدوان

وأما النسل فقد ورد المكي من القرآن بتحريم الزنى ، والأمر بحفظ القروج
إلا على الأزواج أو ملك اليمين

وأما المال فورد فيه تحريم الظلم ، وأكل مال اليتيم ، والاسراف ، والبغى ،
وقصص المكيال أو الميزان ، والفساد في الأرض ، ومادار بهذا المعنى
وأما العرض الملحق بها فداخل تحت النهي عن اذيات النفوس

رأساً أو لمنفعته وقتاً ما من ضرورى حفظ العقل الداخلى ضمناً فى ضرورى حفظ
النفس والاعضاء ومنافعها ، وهو أيضاً مكمل لحفظ الضروريات الأخرى كالدين
وغيرها فلذلك قال إن حفظه على هذا الوجه من المكملات ، وعليه فيرجع النهي عن
الخمر على هذا الوجه إلى القسم الثانى فى صدر المسألة . هذا إذا قدرنا الساقط من العبارة
لفظ (أو) وأما إذا قدرناه لفظ (لا) كما يقول بعضهم فيكون المعنى أن ما يزيل
العقل رأساً من الضرورى الداخلى فى حفظ النفس إجمالاً ، وأما حفظه على وجه
أنه يزيل ساعة ثم يعود فيكون من المكملات . وهذا لا يصح أما أولاً فإنه سبق
للمؤلف فى كتاب المقاصد أن الذى يعد من المكملات إنما هو شرب القليل الذى
لا يسكر عادة ، كما عد النظر للاجنبة مكملًا لحرمة الزنا . وأما ثانياً فلو كان الغرض
أن ما يزيله رأساً هو الذى يعد فقط من الضرورى وماعده مكمل لكان ذكر المؤلف
منافع الاعضاء حشواً مفسداً ، لأنه يقتضى أن إذهاب منافع العقل بحيث يطفى
ويتكشف معدود من نفس الضرورى الداخلى إجمالاً فى حفظ النفس وأما ثالثاً فإنه
كان المناسب إذا فى التعبير بدل قوله (وأيضاً فإن حفظه الخ) أن يقول المؤلف
(أما حفظه على هذا الوجه فإنه من المكمل لحفظ العقل) لأن قوله (وأيضاً)
يُفيد أنه وجه آخر غير السابق ، لا أنه تكميل للكلام المتقدم . وإنما أطلنا الكلام
ليتم فهم المقام

ولم ترد هذه الأمور في الحفظ من جانب العلم ^(١) إلا وحفظها من جانب الوجود حاصل ، ففي الأربعة الأواخر ظاهر ، وأما الدين فراجع الى التصديق بالقلب والاعتقاد بالجوارح ؛ والتصديق بالقلب آت بالمقصود في الايمان بالله ورسوله واليوم الآخر ، لينزع عن ذلك كل مانع ^(٢) مفصلا في المذني ، فالأصل وارد في المسكي . والاعتقاد بالجوارح حاصل بوجه واحد ^(٣) ويكون ما زاد على ذلك تكميلا ، وقد جاء في المسكي من ذلك النطق بالشهادتين ، والصلاة ، والزكاة . وذلك يحصل بمعنى الاعتقاد . وأما الصوم والحج فدينان من باب التكميل ^(٤) على أن ^(٥) الحج كان من فعل العرب أولا وراثته عن أبيهم ابراهيم ، فجاء الاسلام فأصلح

(١) أى من جهة ما يقضى بهدمها وإفسادها ، من الظلم وقص الكيل وما مبهما . وقوله (من جانب الوجود) أى الاسباب التى تمفظها وتستبقى وجودها ، كالأكل والشرب في حفظ النفس مثلا

(٢) أى من شعب الايمان وحجة الله ورسوله ، وما الى ذلك . وقوله (فالأصل) أى الايمان

(٣) أى متى وجد تكليف واحد بدنى فانه يتحقق به معنى كلى الاعتقاد بالجوارح ، الذى هو أحد ركنى الدين

(٤) ولم نقل لانهما داخلان في كلى الاعتقاد بالجوارح فيرجعان للوجه الأول في صدر المسألة حيث اكتفى فيه بالدخول إجمالا في مسألة الخبر ، لأن هذا يستدعى التوسع في معنى الأجمال والكلية هنا أثير ما يحتاج حفظ العقل عند دخوله إجمالا في حفظ النفس والاعتناء ، قصير القاعدة بعد ذلك أشبه بالأموز الاعتبارية . وإنما كانا تكميلين للدين ، لأن الحج اجتماع يظهر فيه اتحاد وجهة المسلمين وتألفهم واهبة الاسلام ، وهكذا من كل ما فيه تعزيز لشأنه وفي الصوم تكميل لتهديب النفس بما يقاومها لامتنال الأوامر واجتناب النواهي . فهما من مكملات ضرورى الدين

(٥) هذا الترتيب لا يفيد شيئا في أصل الدعوى ، وهى أن كل مدنى لا نجد فيه كليا إلا وهو جزئى أو تكميل لما شرع في مكة ؛ لأن إصلاح ما أفسدوه لم يجز إلا في المدينة

منه ما أفسدوا ، وردم فيه الى مشارعهم . وكذلك الصيام أيضاً ، فقد كانت الجاهلية تصوم يوم عاشوراء وكان النبي صلى الله عليه وسلم يصومه أيضاً حين قدم المدينة صامه وأمر بصيامه حتى نسخ رمضان . وانظر في حديث ^(١) عائشة في صيام يوم عاشوراء . فأحكما التشرع المدني ، وأقرها على ما أقر الله تعالى من التمام الذي بينه في اليوم الذي هو أعظم أيامه حين قال تعالى : (الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ) الآية ١ فلهما أصل في المسكي على الجملة ^(٢) والجهاد الذي شرع بالمدينة فرع ^(٣) من فروع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وهو مقرر بمكة ؛ كقوله : (يَا بَنِيَّ أَقِمِ الصَّلَاةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ) وما أشبه ذلك

﴿ المسألة التاسعة ^(٤) ﴾

كل دليل شرعي يمكن أخذه كلياً ، وسواء علينا أ كان كلياً أم جزئياً ^(٥)

(١) لفظه عن عائشة رضي الله عنها قالت : (كان يوم عاشوراء يوماً تصومه قريش في الجاهلية ، وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصومه . فلما قدم المدينة صامه ، وأمر الناس بصيامه . فلما فرض رمضان قال من شاء صامه ، ومن شاء تركه) قال الشوكاني الحديث متفق عليه . وأخرجه في التيسير مختصراً عن الستة إلا النسائي . والمؤلف يريد أن أصل مشروعية الصيام كانت بمكة . ويكنى في إثبات هذا صيامه صلى الله عليه وسلم ليوم عاشوراء فيها ؛ لأنه بعد الرسالة إنما كان يتعبد بالشرع قطعاً ، وكونه كان خاصاً به لا يمنع أن أصل المشروعية للصيام كان بمكة .

(٢) علمت أنه وإن أفاد في الصوم لكنه لا يفيد في الحج (٣) بل هو أعلى فروعه ، كما سبق لنا بيانه (٤) هذه المسألة التاسعة تهدمت له نظيرتها في النوع الرابع من المقاصد المسألة التاسعة أيضاً . ولا فرق بينهما إلا من جهة أن تلك في أن الشريعة بحسب المكلفين عامة ، وهذه تقول إن الدليل الشرعي يؤخذ عاماً على أحكام الشريعة . وظاهر أن هذه مرتبة على تلك ولازمة لها ؛ لأنه متى كانت الشريعة عامة لا تخص مكلفاً دون مكلف . فكل دليل ولو كان لفظه غير عام كأن ورد على جزئي فإنه يعتبر عاماً . ولذا تجد الأدلة هنا بعضاً من الأدلة هناك . وقد توسع هناك بأدلة عقلية ، ثم فرع على المسألة فوائد جلية . وكان يمكنه هنا أن يذكر المسألة ويجعلها مفرعة على تلك ، ويحيل في الاستدلال عليها . لكنه زاد هنا قوله (وقد بين ذلك بقوله وفعله الخ) فهذا مع إيجازه فيه هو محل الفائدة الجديدة (٥) أي في صيغته ولفظه . وكذلك يقال في قوله (المستند) أي اللفظ الوارد عن الشارع في الموضوع

إلا ما خصه الدليل ، كقوله تعالى : (خَالِصَةً لَّكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ) وأشبهه ذلك . والدليل على ذلك أن المستند إما أن يكون كلياً أو جزئياً . فإن كان كلياً فهو المطلوب . وإن كان جزئياً فيحسب النازلة ، لا بحسب التشريع في الأصل ، بأدلة : منها عموم التشريع في الأصل ؛ كقوله تعالى : (يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً) (وما أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا) (وأنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ كَرِّمًا لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ) وهذا معنى مقطوع به ، لا يخرم القطع به ما جاء^(١) من شهادة خزيمه وعناق أبي بردة . وقد جاء في الحديث « بُعِثْتُ لِلْأَحْمَرِ وَالْأَسْوَدِ »

ومنها أصل شرعية القياس ؛ إذ لا معنى له إلا جعل الخاص الصيغة عام الصيغة في المعنى . وهو معنى متفق عليه . ولو لم يكن أخذ الدليل كلياً باطلاً لما ساغ ذلك ومنها أن الله تعالى قال : (فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَا كَهَا) الآية ، فإن نفس التزويج لا صيغة له تقتضي عموماً أو غيره ، ولكن الله تعالى بين أنه أمر به نبيه لأجل التأسي . فقال : (لَكَى لَا) ولذلك قال : (لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة) هذا . ورسول الله صلى الله عليه وسلم قد خصه الله بأشياء ؛ كحبة المرأة نفسها له ، وتحريم نكاح أزواجه من بعده ، والزيادة على أربع . فلذلك^(٢) لم يخرج من شمول الأدلة فيما سوى ذلك المستثنى . فغيره أحق أن تكون الأدلة بالنسبة اليه مقصودة العموم ، وإن لم يكن لها صيغ عموم . وهكذا الصيغ المطلقة تجري في الحكم مجرى العامة

ومنها أن النبي صلى الله عليه وسلم بين ذلك بقوله وفعله . فالقول كقوله : « حكى على الواحد حكى على الجماعة » . وقوله — في قضايا خاصة مثل فيها : أمي لنا

(١) في الاجتزاء في الشهادة على المال شاهد واحد . وعناق أبي بردة كانت صغيرة غير مستوفية للشرط فقال له لا تجزئ عن أحد غيرك

خاصة أم للناس عامة ؟ - : « بل للناس عامة » ^(١) ، كما في قضية الذي نزلت فيه : (أقم الصلاة طَرْفَ النَّهَارِ) وأشباهاها . وقد جعل نفسه عليه الصلاة والسلام قدوة للناس ، كما ظهر في حديث ^(٢) الإصباح جنباً وهو يريد أن يصوم ، والنفس من التقاء الختانين ، وقوله : « إِنِّي لَا تُتَى أَوْ لَا تُتَى لِأَسْنٍ » ^(٣) وقوله : « صلوا كما رأيتموني أصلي » ^(٤) « وخذوا عني مناسككم » ^(٥) . وهو كثير

﴿ المسألة العاشرة ﴾

الأدلة الشرعية ضربان :

« أحدهما ، أن يكون على طريقة البرهان العقلي ، فيستدل به على المطلوب الذي جعل دليلاً عليه ، وكأنه تعليم للأمة كيف يستدلون على المخالفين . وهو في أول الأمر موضوع لذلك . ويدخل هنا جميع البراهين العقلية وما جرى مجراها كقوله تعالى : (لَوْ كَانَ فِيهَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا) وقوله : (لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِي وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ) وقوله : (وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا

(١) حديث ابن مسعود أن رجلاً أصاب من امرأة مادون الفرج وحضر الصلاة فخرج . انظره في فضل الصلاة في البخاري ولفظه (جميع أمتي) وفي رواية لمسلم (بل للناس كافة) ورواية الكتاب هي الواردة في الترمذي . والحديث رواه أيضاً ابن ماجه والنسائي

(٢) حديث عائشة وأم سلمة في البخاري

(٣) قال ابن عبد البر لا أعلم هذا الحديث روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مستنداً ولا مقطوعاً من غير هذا الوجه . ويعد أحد الأحاديث الأربعة في الموطأ التي لا توجد في غيره مستندة ولا مرسله . ومعناه صحيح في الأصول . راجع ان شئت شرح الزرقاني على الموطأ . وقال في الشفاء إنه حديث صحيح . قال مصحح التيسير قال الحافظ في الفتح : لا أصل له ، فانه من بلاغات مالك التي لم توجد موصولة بعد البحث الشديد

(٤) متفق عليه

(٥) رواه مسلم

أَعْجَبِيَّا لَقَالُوا لَوْلَا نُصَلَّتْ آيَاتُهُ) وقوله : (أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ) وقوله : (قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالسَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ) وقوله : (اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ) الى قوله : (هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَفْعَلُ مِنْ ذَلِكَمْ شَيْءٌ) وهذا الضرب يستدل به على الموافف والمخالف ؛ لأنه أمر معلوم عند من له عقل ، فلا يقتصر به على الموافق في النحلة

وه الثاني ، مبنى على الموافقة في النحلة . وذلك الأدلة الدالة على الأحكام التكليفية ؛ كدلالة الأوامر والنواهي على الطلب من المكلف ، ودلالة (١) (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ) (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ) (أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةُ الصِّيَامِ الرِّفْتُ) فان هذه النصوص وأمثالها لم توضع وضع البراهين ، ولا أتت بها في محل استدلال ، بل جىء بها قضايا يعمل بمقتضاها مسئلة متعلقة بالقبول ؛ وإنما برهانها في الحقيقة المعجزة الدالة على صدق الرسول الآتي بها . فاذا ثبت برهان المعجزة ثبت الصدق ، واذا ثبت الصدق ثبت التكليف على المكلف

فالعالم إذا استدلل بالضرب الأول أخذ الدليل انشائيا كأنه هو واضعه . وإذا استدلل بالضرب الثاني أخذه معنى مسلما لفهم مقتضاه إلزاما والتزاما . فاذا أطلق لفظ الدليل على الضريين فهو إطلاق بنوع من اشتراك اللفظ ؛ لأن الدليل بالمعنى الأول خلافة بالمعنى الثاني . فهو بالمعنى الأول جار على الاصطلاح المشهور عند العلماء . وبالمعنى الثاني نتيجة انتجتها المعجزة فصارت قولاً مقبولا فقط

﴿ المسألة الحادية عشرة ﴾

إذا كان الدليل على حقيقته في اللفظ لم يستدل به على المعنى المجازي الاعلى

(١) زاده لأن هذه ليست أوامر ونواه لفظا ، بل هي أخبار في معنى الطلب

القول بتعميم^(١) اللفظ المشترك ، بشرط^(٢) أن يكون ذلك المعنى مستعملاً عند العرب في مثل ذلك اللفظ ، والافلا

فمثال ذلك مع وجود الشرط قوله تعالى : (يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ) فذهب جماعة إلى أن المراد بالحياة والموت ما هو حقيقي ، كإخراج الإنسان الحي من النطفة الميتة ، وبالعكس ، وأشبه ذلك مما يرجع إلى معناه ، وذهب قوم إلى تفسير الآية بالموت والحياة المجازيين المستعملين في مثل قوله تعالى : (أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأُحْيَيْنَاهُ) الآية ، وذهب ما ادعى قوم أن الجميع^(٣) مراد ، بناء على القول بتعميم اللفظ المشترك ، واستعمال اللفظ في حقيقته وبجازه . ولهذا الأصل أمثلة كثيرة

ومثال ما تخلف فيه الشرط قوله تعالى : (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا) فالفسرون هنا على أن المراد بالسكر ما هو الحقيقة أو سكر النوم وهو مجاز فيه مستعمل ، وأن الجنابة والفصل منها على حقيقته . فلو فسر على أن السكر هو سكر النطفة والشهوة وحب الدنيا المانع من قبول العبادة في اعتبار التقوى كما

(١) قال الخنفة وبعض الشافعية وبعض المعتزلة : لا يستعمل اللفظ في الحقيقة والمجاز مقصودين معا بالحكم ، وأجازوه الشافعية والقاضي وبعض المعتزلة مطلقا ، إلا إذا لم يمكن الجمع ، كأصل أمر وتهديدا ، لأن الأمر يقتضي الإيجاب . والتهديد يقتضي الترك ، فلا يصح اجتماعهما . وقال الغزالي وأبو الحسين إنما يجوز عقلا لالفة ، إلا في غير المفرد من المثنى والمجموع فيجوز لفة أيضا ، فيكون حيثئذ كل لفظ مستعملا في معنى

(٢) أي بشرط أن يكون هذا المعنى مما يستعمل فيه مثل هذا اللفظ عند العرب . وهذا هو محل الزيادة في كلامه على كلام المجيزين ، يقيد به هذا الجواز . ولا يخفى أن استعمال ألفاظ الكتاب في المجاز فقط محتاج أيضا إلى هذا القيد

(٣) هذا هو محل التثليل . وقوله (أو سكر النوم الخ) أي فيصح أن يكون من موضوع المسألة مما تحقق فيه الشرط

منع^(١) سكر الشراب من الجواز في صلب الفقه ، وأن الجنابة المراد بها التوضغ^(٢) بدنس الذنوب ، والاغتسال هو التوبة لكان هذا التفسير غير معتبر ، لأن العرب لم تستعمل مثله في مثل هذا الموضع ولا عهد لها به ، لأنها لا تفهم^(٣) من الجنابة والاغتسال الا الحقيقة . ومثله قول من زعم أن النعلين في قوله تعالى : (فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ) إشارة إلى خلق الكونين . فهذا على ظاهره لا تعرفه العرب لا في حقائقها المستعملة ولا في مجازاتها . وربما قل في قوله صلى الله عليه وسلم : « تَبَاوَوْا فَإِنَّ اللَّهَ الَّذِي أَنْزَلَ الدَّاءَ أَنْزَلَ الدَّوَاءَ »^(٤) أن فيه إشارة^(٥) إلى التداوي بالتوبة من أمراض الذنوب . وكل ذلك غير معتبر ، فلا يصح استعمال الأدلة الشرعية في مثله وأول قاطع فيه أن القرآن أنزل عرييا وبلسان العرب ، وكذلك السنة إنما جاءت على ما هو معهود لهم ، وهذا الاستعمال خارج عنه . ولهذا المعنى تقرير في موضعه^(٦) من هذا الكتاب . والحمد لله . فان قل في التفسير نحوه عن رجل يمتد به في أهل العلم ، فالقول فيه مبسوط بعد هذا^(٧) بحول الله

- (١) أى فيكون بما استعمل فيهما بدون تحقق الشرط
- (٢) أى مجازا مرادا مع الحقيقة ، لأن أبواب الإشارة من الصوفية لا يقصرون المعنى المراد على المجاز في مثل هذا
- (٣) أى ولا تفهم من السكر سكر الغفلة والشموة لا مجازا ولا حقيقة
- (٤) رواه في كنوز الحقائق للمناوى عن ابن منيع . ورواه في راموز الحديث (تداووا فان الله لم ينزل داء إلا وقد أنزل له شفاء إلا السام والحرم) عن ابن حبان وأبى داود وأبى داود الطيالسي
- (٥) ليست الإشارة في كلامهم بما يراد منه استعمال اللفظ في المعنى المذكور ، وحاشاكم أن يقولوا ذلك : بل معناه أن الالفاظ مستعملة في معناها الوضعي العربي ، وإنما يخطر المعنى الاشاري على قلوب العارفين عند ذكر الآية أو الحديث ، بعد فهمه على الطريق العربي الصحيح ، كما أفاده ابن عطاء الله في كتابه لطائف المنن
- (٦) سبق في المسألة الرابعة من النوع الثاني من المقاصد وسيأتى أيضا في المسألة التاسعة من مباحث الكتاب العزيز
- (٧) أى في الفصل الثاني من المسألة التاسعة المذكورة ، فيأروى عن سهل بن عبد الله من تفسير آيات على هذا النحو

﴿ المسألة الثانية عشرة ﴾

كل دليل شرعى لا يخلو أن يكون معمولاً به في السلف المتقدمين دائماً أو أكثرها ، أو لا يكون معمولاً به الا قليلاً أو في وقت ما ، أولاً يثبت به عمل .
فهذه ثلاثة أقسام

(أحدها) أن يكون معمولاً به دائماً أو أكثرها ، فلا إشكال في الاستدلال به ولا في العمل على وقته ، وهى السنة المتبعة والطريق المستقيم ، كان الدليل مما يقتضى إيجاباً أو نهيّاً أو غير ذلك من الأحكام ؛ كفعل النبي صلى الله عليه وسلم مع قوله في الطهارات والصلوات على تنوعها من فرض أو نفل ، والزكاة بشروطها ، والضحايا والعقيقة ، والنكاح والطلاق ، والبيع وسواها من الأحكام التى جاءت في الشريعة وينتج عنها الصلاة والسلام بقوله أو فعله أو إقراره ، ووقع فعله أو فعل صحابته معه أو بعده على وفق ذلك دائماً أو أكثرها — وبالجمله ساوى القول والفعل ولم يخالفه بوجه ، فلا إشكال في صحة الاستدلال وصحة العمل من سائر الأمة بذلك على الإطلاق . فمن خالف ذلك فلم يعمل به على حسب ما عمل به الأولون جرى فيه ما تقدم في كتاب الأحكام من اعتبار ^(١) الكلية والجزئية فلا معنى للأعادة .

(والثاني) أن لا يقع العمل به الا قليلاً أو في وقت ^(٢) من الأوقات أو حال

(١) لم يظهر معنى اعتبار الكلية والجزئية في هذا . إنما يظهر ما تقدم في فصل ما يدخل تحت العفو وهو في موضوع الخروج عن الدليل ، حيث قسمه إلى أقسام ثلاثة . فليراجع

(٢) هو زماناً بعده بيان وتفصيل لقوله (قليلاً) فقوله (في وقت) أى كما يأتي في صلاته عليه السلام آخر الوقت المختار لمن طلب منه معرفة الاوقات . وقوله (أو حال) أى كتأخيرها عليه السلام الظهر للبراد والجمع بين الصلاتين في السفر كما سيأتى له

الأدلة إما أن يكون عمل السلف بها كثيراً أو قليلاً أو معدوماً. والمعتبر الأول ٧ هـ

من الأحوال ، ووقع إثارة غيره وللعمل به دائماً^(١) أو أكثرها . فذلك الغير هو السنة المتبعة والطريق السالبة . وأما^(٢) ما لم يقع العمل عليه إلا قليلاً فيجب التثبت فيه وفي العمل على وقته ، والثابرة على ما هو الأعم والأكثر ؛ فان إدامة الأولين للعمل على مخالفة هذا الأقل إما أن يكون لمعنى شرعى أو لغير معنى شرعى . وباطل أن يكون لغير معنى شرعى . فلا بد أن يكون لمعنى شرعى تحمروا العمل به . وإذا كان كذلك فقد صار العمل على وفق القليل كالمعارض للمعنى الذى تحمروا العمل على وقته ، وإن لم يكن معارضا فى الحقيقة^(٣) . فلا بد من تحمير ما تحمروا وموافقة ما داوموا عليه . وأيضاً فإن فرض أن هذا المنقول الذى قل العمل به مع ما أكثر العمل به يقتضيان^(٤) التخيير ، فعملهم — إذا حقق النظر فيه — لا يقتضى مطلق التخيير ، بل اقتضى أن ما داوموا عليه هو الأولى فى الجملة ، وإن كان العمل الواقع على وفق الآخر لاجرح فيه . كما قول فى المباح مع المندوب إن وضعهما بحسب فعل المكلف يشبه التخيير فيه ؛ إذ لاجرح فى ترك المندوب على

(١) الفرض أن موقع العمل بدليل قليلاً فكيف يتأتى معه أن يكون العمل بالدليل المقابل له دائماً ؟

(٢) هذا نوع من الترجيح غير ما ذكره الأصوليون فى مباحث الترجيح بالأمر الخارج كعمل أهل المدينة أو الخلفاء الأربعة ، أو بعمل أكثر السلف . فهاهنا ترجيح وإن كان بخارج أيضاً إلا أنه يكون عمله صلى الله عليه وسلم وأصحابه معه وبعده كان عليه ولم يخالفوه إلا لأسباب اقتضت المخالفة بأق ذرها . ولا ينافى أنه من الترجيح بخارج جعله المعارضة بين العمل والمعنى الذى تحمروه ، لأن الواقع أن المعارضة إنما هى بين الخبرين ، ومعارضة العمل تابعة . يرشدك الى هذا قوله (فان فرض أن هذا الخ) فقد عقد المعارضة بين نفس الخبرين حتى اقتضى ذلك التخيير فى العمل بأيهما

(٣) أى لصنعة بازاء ما أكثر العمل على وقته

(٤) أى لأنهما دليلان متعارضان ولا مرجح . فالحكم إما الوقت وإما التخيير على الخلاف بينهما فى ذلك

الجملة^(١) ، فصار المكلف كالخير فيها ، لكنه في الحقيقة ليس كذلك ، بل المندوب أولى أن يعمل به من المباح في الجملة . فكذلك ما نحن فيه . وإلى هذا^(٢) . فقد ذكر أهل الأصول أن قضايا الأعيان لا تكون بمجرد حجة ، ما لم يعضدها دليل آخر ؛ لاحتمالها في أنفسها وإمكان^(٣) أن لا تكون مخالفة لما عليه العمل المستمر . ومن ذلك في كتاب^(٤) الأحكام وما بعده . فإذا كان كذلك ترجح العمل على خلاف ذلك القليل . ولهذا القسم أمثلة كثيرة . ولكنها على ضربين : « أحدها » أن يتبين فيه للعمل القليل وجه يصلح أن يكون سببا للعلة ، حتى إذا عدم السبب علم السبب . وله مواضع ؛ كوقوع بياننا لحدود حدثت ، أو أوقات عينت ، أو نحو ذلك .

كما جاء في حديث^(٥) إمامة جبريل بالنبي صلى الله عليه وسلم يومين ؛ وبيان رسول الله صلى الله عليه وسلم لمن سأله عن وقت الصلاة ، قال : « صل معنا هذين اليومين^(٦) » فصلاته في اليوم^(٧) في أواخر الأوقات وقع موقع البيان . وآخر وقت الاختيار الذي لا يتعدى . ثم لم يزل مثابرا على أوائل الأوقات إلا عند عارض ، كالإبراد في شدة الحر ، والجمع بين الصلاتين في السفر ، وأشباه ذلك .

(١) وإن كان في ترك المندوب كليا حرج ، كما سبق أن المندوب بالجزء يكون واجبا بالكل .

(٢) يعني ويضاف الى ما ذكرناه من أدلة الاخذ بما عليه العمل في الاعم . الأكثر أن قضايا الأعيان الخ . ولا يخفى أن العمل اذا كان قليلا عدمه من قضايا الأعيان التي لا يحتاجها ، وهذا يوم من الاخذ بما كان العمل عليه قليلا .

(٣) عطف تفسير لقوله (احتمالها في أنفسها)

(٤) كما تقدم في ترك بعض الصحابة ومن بعدهم لبعض المباحات ، حتى كان يظن بهم أنهم لا يرونها مباحة .

(٥) أخرجه أبو داود والترمذي عن ابن عباس والنسائي عن جابر (تيسير)

(٦) أخرجه مسلم والترمذي والنسائي

(٧) لعل فيه سقط كلمة (الثاني) كما يدل عليه الحديث في باب مواقيت الصلاة .

الأدلة إما أن يكون عمل السلف بها كثيراً أو قليلاً أو معدوماً . والمعتبر الأول ٥٩

وكذلك قوله : « من أدرك ركعةً من الصبح قبل أن تطلع الشمس فقد أدرك الصبح » الخ ^(١) ينان لأوقات الأعدار لامتطاعاً ، فذلك لم يقع العمل عليه في حال الاختيار . ومن أجل ذلك يفهم أن قوله عليه الصلاة والسلام « أسفروا بالفجر » ^(٢) مرجوح بالنسبة إلى العمل ^(٣) على وقته ، وإن لم يصح فالأمر أوضح . وبه أيضاً يفهم ^(٤) وجه إنكار أبي مسعود الأنصارى على المغيرة بن شعبة تأخير الصلاة إلى آخر وقتها ، وإنكار عروة بن الزبير على عمر بن عبد العزيز كذلك ، واحتجاج عروة بحديث عائشة « أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يُصلي العصر والشمس في حُجرتها قبل أن تظهر » ^(٥) ولفظ « كان » فعل يقتضي الكثرة ^(٦) بحسب العرف ، فكأنه احتج عليه في مخالفة ما داوم عليه النبي صلى الله عليه وسلم كما احتج أيضاً أبو مسعود على المغيرة بأن جبريل نزل فصلى إلى أن قال : « بهذا أُمِر » . وكذلك قول عمر بن الخطاب للداخل للمسجد يوم الجمعة وهو على المنبر : « آيةُ ساعةٍ هذه ؟ » ^(٧) وأشباهه .

(١) رواه في التيسير بلفظ (من أدرك من الصبح ركعة قبل أن تطلع الشمس فقد أدرك الصبح ومن أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك

العصر) وقال أخرجه الستة بهذا اللفظ

(٢) (أسفروا بالفجر ، فإنه أعظم للأجر) أخرجه أصحاب السنن (تيسير)

(٣) أى لقلة العمل على الاسفار . والمرجوحية أخذها مالك وقوله (وإن لم يصح فالأمر أوضح) الاوضحية بالنسبة لمساعدة مالك فقط ، وإلا فهو خروج عن الموضوع لأن الكلام في دليلين صحيحين ترجح أحدهما بأن العمل به أكثرى

(٤) وإن لم يذكر أبو مسعود هذا الوجه في احتجاجه ، بل ذكر قوله (بهذا أُمِر) كما يجيىء بعد

(٥) رواه مالك والجماعة كلهم إلا الترمذى مع اختلاف يسير . وهذا لفظ الموطأ . ومسلم وأبو داود . ولفظ البخارى (والشمس لم تخرج من حجرتها) والمعنى قبل أن تزول الشمس عن وسط الدار

(٦) ولذلك أفرد بعض المصنفين في الحديث بابا لكان ، وسموه باب الشئائل . وقال أهل الأصول إن لفظ (كان يفعل) تفيد عرفاً ذلك

(٧) أى أن العمل على غير هذا ، فقد كانوا يكرون للجمعة

وكما جاء في قيام رسول الله صلى الله عليه وسلم في رمضان في المسجد ثم ترك ذلك مخافة أن يعمل به الناس فيفرض عليهم ، ولم يعد إلى ذلك هو ولا أبو بكر ، حتى جاءت خلافة عمر بن الخطاب فعزل بذلك لزوال علة الإيجاب ، ثم نبه على أن القيام في آخر الليل أفضل من ذلك . فلاجل ذلك كان كبار السلف من الصحابة والتابعين ينصرفون بعد صلاة العشاء إلى بيوتهم ولا يقومون مع الإمام ، واستحبه مالك لمن قدر عليه .

وإلى هذا الأصل ^(١) ردت عائشة ترك رسول الله صلى الله عليه وسلم الإدامة على صلاة الضحى ، فعملت بها لزوال العلة بموته ، فقالت : « ما رأيت ^(٢) رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي الضحى قط وإني لأستحبها . وفي رواية : وإني لأستحبها وإن كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ليدع العمل وهو يحب أن يعمل ، خشية أن يعمل به الناس فيفرض عليهم ^(٣) » . وكانت تصلي الضحى ثمانى ركعات ، ثم تقول : لو نُشِرَ لى أبوإى ما ركعتها ^(٤) . فإذا بنينا على ما فهمت من ترك رسول الله صلى الله عليه وسلم للمداومة على الضحى فلا حرج على من فعلها ^(٥) . ونظير ذلك أنه عليه الصلاة والسلام كان يواصل الصيام ثم نهى عن الوصال .

(١) الأصل الخاص ، وهو ترك العمل خشية أن يفرض لا الأصل الذى فيه الكلام ، وهو ترجيح الدليل باستدامة أو أكثرية العمل به .

(٢) لا ينافى ما بنى عنها فى أحاديث أخرى أنه صلى الله عليه وسلم كان يصليها أربعا ، لأن وقت صلاة الضحى ليس من الأوقات التى يكون فيها عادة بين نسائه وقد ثبت لها فعله صلى الله عليه وسلم للضحى وإن لم تره فذلك كانت يصليها ولو كان داوم عليها لاتفق لها رؤيته يصليها ، فذلك حكمت بأنه ما كان يداوم عليها . (٣) رواه مسلم — ورواه أيضا البخارى مع بعض اختلاف . وصدر الحديث ذكره فى التيسير عن الستة إلا الترمذى .

(٤) أى ما كان فرحها بهما عند خروجهما من القبر بمله لها عن صلاة الضحى . وذلك دليل على تأكدها فى رأيها . (٥) أى المداومة .

الأدلة إما أن يكون عمل السلف بها كثيراً أو قليلاً أو معدوماً. والمعتبر الأول ٦١٠

وفهم الصحابة من ذلك — عائشة وغيرها — أن النهي للرفق ، فواصلوا ، ولم يواصلوا كلهم ، وإنما واصل منهم جماعة كان لهم قوة على الوصال ، ولم يتخوفوا عاقبته من الضعف عن القيام بالواجبات .

وأمثله هذا الضرب كثيرة . وحكمه الذي ينبغي فيه الموافقة للعمل الغالب كأننا ما كان ، وترك القليل أو قليله حسباً فعلوه . أما فيما كان ^(١) تعريفاً بمجد وما أشبهه فقد استمر العمل الأول ^(٢) على ما هو الأولى ، فكذلك يكون بالنسبة إلى ما جاء بعده موافقته لهم على ذلك . وأما غيره فكذلك أيضاً . ويظهر لك بالنظر في الأمثلة المذكورة

قيام رسول الله صلى الله عليه وسلم في رمضان في المسجد ثم تركه بإطلاق مخافة التشريع يوجد مثله بعد موته ، وذلك بالنسبة إلى الأئمة والعلماء والفضلاء المقتدى بهم ؛ فإن هؤلاء منتصبون لأن يقتدى بهم فيما يفعلون — وفي باب البيان من هذا الكتاب لهذا بيان — فيوشك أن يعتقد الجاهل بالفعل إذا رأى العالم مداوماً عليه أنه واجب ، وسد النرائع مطلوب مشروع ، وهو أصل من الأصول القطعية في الشرع ، وفي هذا الكتاب له ذكر ، اللهم إلا أن يعمل به

(١) وهو النوع الأول من هذا الضرب المذكور في كلامه آتياً
(٢) أى في عهده صلى الله عليه وسلم . وقوله (فكذلك يكون الخ) أى يكون الشأن فيما جاء من الصحابة والسلف موافقتهم فيه له صلى الله عليه وسلم ، أى الحكم فيه للعمل الغالب قطعاً بدون توهم . قوله (بعد) بالضم . وقوله (موافقته) فاعل ولعل فيه تحريف طبع موافقتهم له بموافقتهم لهم كما هو الأنسب . أى وأما إذا حصل اختلاف بعد لترخيص منهم بسبب اقتضاء فسياق أنه وإن كان طريقاً يصح سلوكه ، إلا أن الأصل هو الأولى . وهذا معنى قوله (وأما غيره الخ) أى فغير ما وافقوا عليه . ربما يفهم فيه أن الحكم ليس للعمل الغالب الذي كان في عهده صلى الله عليه وسلم ، ولكن الواقع أن الأمر فيه مثل ما وافقوا عليه ، كما يتبين ذلك من إرجاع الأمثلة التي حصلت فيها المخالفة إلى أن الأولى فيها أيضاً ما كان العمل جازياً فيه على عهده صلى الله عليه وسلم ، وغيره يعتبر مرجوحاً ، مع كونه صح في ذاته لسبب اقتضاء

الصحابة كما في قيام رمضان فلا بأس ، وسنتهم ماضية ، وقد حفظ الله فيها هذا المحذور الذي هو ظن الوجوب ، مع أنهم لم يجتمعوا على إعماله والمداومة عليه الا وهم يرون أن القيام في البيوت أفضل ، ويتحرونه أيضا ، فكان على قولهم وعملهم القيام في البيوت أولى ^(١) . ولذلك جعل بعض الفقهاء القيام في المساجد أولى لمن لم يظهر القرآن ، أو لمن لا يقوى الا بالتأسي ، فكانت أولويته لعذر كالرخصة ، ومنهم من يطلق القول بأن البيوت أولى . فعلى كل تقدير مادام عليه النبي صلى الله عليه وسلم هو المقدم ، وما رآه السلف الصالح فسنه أيضا . ولذلك يقول بعضهم : لا ينبغي تعطيل المساجد عنها جملة ؛ لأنها مخالفة لما استمر عليه العمل في الصحابة . وأما ^(٢) صلاة الضحى فشهادة عائشة بأنها لم تر رسول الله صلى الله عليه وسلم يصليها قط دليل على قلة عمله بها ، ثم الصحابة لم ينقل عنهم عموم العمل بها ، وإنما دأب من دأب عليها منهم بمكان لا يتأسى بهم فيه كالبيوت ، عملا ^(٣) بقاعدة النوام على الأعمال ولأن عائشة فهمت أنه لولا خوف الإيجاب لدأب عليها . وهذا أيضا موجود في عمل المتقدمين ، الا أن ضميمته إختافها يصد عن الاقتداء . ومن هنا لم تشرع الجماعة في النوافل بإطلاق ، بل في بعض مؤكلاتها ؛ كالعبددين ، والخسوف ، ونحوها . وما سوى ذلك فقد بين عليه الصلاة والسلام أن النوافل في البيوت أفضل ، حتى جعلها في ظاهر لفظ الحديث ^(٤) أفضل

(١) أي فهم وإن أقاموها في المسجد بامام واحد على خلاف ما كان في عهده صلى الله عليه وسلم لهذا العذر ولا ارتفاع المانع الذي هو خوف الاقتراض . إلا أن عملهم وقولهم جار على أن الأفضل الموافقة للعمل الغالب في عهده

(٢) مقابل لقوله (قيام رمضان) فالمثالان وكذا مثال الوصال يان لقوله (وأما غيره فكذلك أيضا) على ما سبق شرحه

(٣) أي فهم لم يتدعوا ، بل عملوا بقاعدة شرعية لا يعارضها ما خشيته صلى الله عليه وسلم من الإيجاب ، ولا ظن الوجوب بفعلهم لأنهم كانوا يخفونها كما قال المؤلف (إلا أن ضميمته إختافها الخ)

(٤) ساق مسلم حديثا طويلا ذكر فيه قوله صلى الله عليه وسلم (فعلكم بالصلاة في بيوتكم ، فإن خير صلاة المرء في بيته إلا الصلاة المكتوبة) وروى في الجامع الصغير

الأدلة إما أن يكون عمل السلف بها كثيراً أو قليلاً أو معدوماً ، والمعتبر الأول ٦٣-

من صلاتها في مسجده الذي هو أفضل البقاع التي يصلّي فيها : فذلك صلي عليه الصلاة والسلام في بيت سليكة ركنيتين في جماعة^(١) ، وصلى بآب بن عباس في بيت خالته ميمونة بالليل جماعة^(٢) ، ولم يظهر ذلك في الناس ، ولا أمرهم به ، ولا شهره فيهم ، ولا أكثر من ذلك ، بل كان عمله في التوافل على حال الاقتراد ، فدلّت هذه القرائن كلها — مع ما انضاف إليها من أن ذلك أيضاً لم يشهر^(٣) في السلف الصالح ولا واطبوا على العمل به دائماً ولا كثيراً — أنه مرجوح ، وأن ما كانوا عليه في الأعم الأغلب هو الأولى والأخرى . وإذا نظرنا إلى أصل الذريعة اشتد الأمر في هذه القضايا ، فكان العمل على ما دأب عليه الأولون أولى ، وهو الذي أخذ به مالك فيما روى عنه أنه يجيز الجماعة في النافلة في الرجلين والثلاثة ونحو ذلك ، وحيث لا يكون مظنةً اشتهاً ، وما سوى ذلك فهو يكرهه

وأما مسألة الوصال^(٤) فإن الأحق والأولى ما كان عليه عامتهم ، ولم يواصل خاصتهم حتى كانوا في صيامهم كالعامّة في تركهم له ، لما رزقهم الله من القوة ، التي هي النموذج من قوله عليه الصلاة والسلام : « إني أبيتُ عند ربّي يُطعمني . (أفضل الصلاة صلاة المرء في بيته إلا المكتوبة) عن النسائي والطبراني . قال المناوي . في شرحه للجامع الصغير : قضية صنيع المؤلف أن هذا بما لم يتعرض الشيخان ولا أحدهما لتخرجه ، وإلا لما ساغ له العدول عنه لغيره على القانون الصنّاعي وهو ذهول فاحش فقد خرجاه معاً باللفظ المذكور اهـ

(١) رواه البخاري

(٢) ساق مسلم في هذا عدة أحاديث

(٣) فيكون ما يتعلق بصلاة النافلة جماعة بما حصلت فيه الموافقة لفعله تماماً ، بحيث لم يوجد ما يقتضي رخصة لمخالفة البعض مثلاً ، ولا يكون هذا من أمثلة قوله (وأما غيره) (٤) الوصال صوم اليومين أو أكثر دون فصل بينهما بفطر في الليل والسردي أن يتابع صوم الأيام مع الفطر بالليل ومنه يفهم أن قوله مع أن بعض من كان يسرد الخ كلام فيما يشبه الوصال من جهة أن كلا غير ما هو الأولى في نظر الشارع

وَيُسْقِنِي^(١) « مع أن بعض^(٢) من كان يسرد الصيام قال بعد ما ضعف : يا ليتني قبلت رخصة رسول الله صلى الله عليه وسلم . وأيضاً فإن طلب المداومة على الأعمال الصالحة يطلب المكلف بالرفق والقصد ، خوف الانقطاع — وقد مر لهذا المعنى تقرير في كتاب^(٣) الأحكام — فكان الأخرى الحمل على التوسط ، وليس إلا ما كان عليه العامة وما واطبوا عليه . وعلى هذا فاحمل نظائر هذا الضرب

« والضرب الثاني » ما كان على خلاف ذلك ولكنه يأتي على وجوه :

منها أن يكون محتملاً في^(٤) نفسه فيختلفوا فيه بحسب ما يقوى عند المجتهد فيه أو يختلف في أصله^(٥) . والذي هو أبرأ للمهدة وأبلغ في الاحتياط تركه والعمل على وفق الأعم الأغلب .

كقيام الرجل للرجل أكراماً له وتعظيماً ، فإن العمل المتصل تركه ، فقد كانوا لا يقومون لرسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أقبل عليهم . وكان يجلس حيث ينتهي به المجلس ، ولم ينقل عن الصحابة عمل مستمر ، ولو كان لنقل ، حتى روى عن عمر بن عبد العزيز أنه لما استخلف قاموا له في المجلس . فقال : ان قوموا تقيم ، وإن تعبدوا فقد . وإنما يقوم الناس لرب العالمين . قيامه صلى الله عليه وسلم لجعفر ابن عمه وقوله : « قوموا لِسَيِّدِكُمْ^(٦) » ان حملناه على ظاهره فالأولى خلافه لما تقدم ، وأن نظرنا فيه وجدناه محتملاً أن يكون القيام على وجه الاحترام والتعظيم^(٧)

(١) تقدم (ج ٢ — ص ١٢٨)

(٢) هو عبد الله بن عمرو

(٣) في باب الرخصة وأن مقصد الشارع بها الرفق بالمكلف

(٤) أي يكون وقوعه متفقاً عليه ، ولكنه يكون محتملاً للمعنى المستدل عليه

ولغيره ، كما في القيام للقادم

(٥) أي يكون ثبوته محل خلاف ، كما في قبيل اليد ، وسجود الشكر

(٦) سعد بن معاذ والحديث متفق عليه في قصة نبي قريظة

(٧) وهذا هو الذي كانوا يتحاشونه ويروونه موجبا لكرامته ، كما أشار إليه

بقوله (ولأنما يقوم الناس لرب العالمين)

الأدلة إما أن يكون عمل السلف بها كثيرا أو قليلا أو معدوما . والمعتبر الأول ٦٥

أو على وجه آخر من المبادرة الى اللقاء لشوق يجده القائم للمقوم له ، أو ليفسخ له في المجلس حتى يجد موضعا للعود ، أو للإعانة على معنى من المعاني ، أو لغير ذلك مما يحتمل . وإذا احتمل الموضع طلبنا بالوقوف مع العمل المستمر ؛ لإمكان أن يكون هذا العمل القليل غير ^(١) معارض له . فنحن في اتباع العمل المستمر على بينة وبراءة ذمة باتفاق ، وإن رجعنا الى هذا المحتمل لم نجد فيه مع المعارض الأقوى وجهاً للتمسك ، إلا من باب التمسك بمجرد الظاهر ، وذلك لا يقوى ^(٢) بقوة معارضه

ومثل ذلك قصة مالك مع سفيان في المعاقبة ، فإن مالكا قال له : كان ذلك خاصاً بمجفر . فقال سفيان : ما يخصه يخصنا وما يعمه يعمنا إذا كنا صالحين . فيمكن أن يكون مالك عمل في المعاقبة بناء على هذا الأصل . فجعل معاقبة النبي عليه الصلاة والسلام أمراً خاصاً ، أى ليس عليه العمل ، فالذى ينبغي وقفه على ما جرى فيه

وكذلك تقبيل اليد أن فرضنا أو سلمنا صحة ما روى فيه . فإنه لم يقع تقبيل يد رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا نادراً ، ثم لم يستمر فيه عمل إلا الترك من الصحابة والتابعين ، فدل على مرجوحته

ومن ذلك سجود الشكر أن فرضنا ثبوته عن النبي صلى الله عليه وسلم ، فإنه لم يداوم عليه مع كثرة البشائر التي تواتت عليه ، والنعم التي أفروغت عليه أفواجا ، فلم ينقل عنه مواظبة على ذلك ، ولا جاء عن عامة الصحابة منه شيء إلا في الندرة مثل كعب بن مالك إذ نزلت توبته . فكان العمل على وقفه تركا للعمل على وفق العامة منهم

(١) كما سبق أن قضيا الأعيان لا تقوم حجة إلا إذا عضدها دليل آخر لاحتمال ألا تكون مخالفة للنخ
(٢) أى لأنه مع كونه قليلا محتمل لغير المعنى المستدل عليه ، في مقابلة الكثير بالذى لا احتمال فيه

ومن هنا المكان يتطلع الى قصد مالك رحمه الله في جعله العمل ^(١) مقدماً على الأحاديث؛ إذ كان إنما يراعى كل المراجعة العمل المستمر والأكثر، ويترك ما سوى ذلك وإن جاء فيه أحاديث . وكان ممن أدرك التابعين وراقب أعمالهم ، وكان العمل المستمر فيهم مأخوذاً عن العمل المستمر في الصحابة ، ولم يكن مستمراً فيهم الا وهو مستمر في عمل رسول الله صلى الله عليه وسلم أو في قوة المستمر . وقد قيل لمالك ان قوما يقولون : ان التشهد فرض . فقال : أما كان أحد يعرف التشهد ؟ فأشار الى الإنكار عليه بأن مذهبهم كالبتدع الذي جاء بخلاف ما عليه من هتم . وسأله أبو يوسف عن الأذان . فقال مالك : وما حاجتك الى ذلك ؟ فغضب من قية يسأل عن الأذان . ثم قال له مالك : وكيف الأذان عندكم ؟ فذكر مذهبهم فيه . فقال : من أين لكم هذا ؟ فذكر له أن بلالاً لما قسم الشام سألوه أن يؤذن لهم فأذن لهم كما ذكر عنهم . فقال له مالك : ما أدرى ما أذان يوم ؟ وما صلاة يوم ؟ هذا مؤذن رسول الله صلى الله عليه وسلم وولده من بعده يؤذنون في حياته وعند قبره ، وبحضرة الخلفاء الراشدين بعده . فأشار مالك الى أن ماجرى عليه العمل وثبت مستمراً أثبت في الاتباع وأولى أن يرجع اليه

وقد بين في العتبة أصلاً لهذا المعنى عظيماً يحل موقعه عند من نظر الى مغزاه وذلك أنه سئل عن الرجل يأتي اليه الأمر فيسجد لله شكراً ، فقال : لا يفعل . ليس مما مضى من أمر الناس . قيل له : إن أبا بكر الصديق — فيما يذكرون — سجد يوم اليمامة شكراً ، أسمعتم ذلك ؟ قال : « ما سمعت ذلك ، وأرى أنه كذبوا على أبي بكر ، وهذا من الضلال أن يسمع المرء الشيء فيقول هنا شيء لم نسمع له خلافاً » . ثم قال : « قد فتح على رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى

(١) المستند الى الدليل الشرعي ، لا مجرد العمل . فالعمل المستمر عنده يرجع الدليل على سائر الأدلة التي لم صاحبها العمل المستمر ، هكذا ينبغي أن يفهم . كما ذكره الأصوليون . قالوا يرجح الخبر على معارضه بعمل أكثر السلف وعمل أهل المدينة سيما عن مالك أنه قال : أحب الأحاديث إلى ما اجتمع الناس عليه

الأدلة إما أن يكون عمل السلف بها كثيرا أو قليلا أو معدوما . والمعتبر الأول ٦٧

المسلمين بعده ، أفسحت أن أحدا منهم سجد ؟ إذا جاءك مثل هذا مما كان في الناس وجري على أيديهم لا يسمع عنهم فيه شيء فليكن بذلك ، فإنه لو كان لذكر ، لأنه من أمر الناس الذي قد كان فيهم ، فهل سمعت أن أحدا منهم سجد ؟ فهذا إجماع . إذا جاءك الأمر لا تعرفه فدعه « هذا ما قال . وهو واضح في أن العمل العام هو المعتد ، على أي وجه كان ، وفي أي محل وقع . ولا يلتفت إلى قلائل ما قل ، ولا نواذر الأفعال إذا عارضها الأمر العام والكثير

» ومنها « أن يكون هذا القليل خاصا بزمانه أو بصاحبه الذي عمل به ، أو خاصا بمحل من الأحوال ، فلا يكون فيه حجة على العمل به في غير ما يقيد به ، كما قالوا في مسحه عليه الصلاة والسلام على ناصيته وعلى العمامة في الوضوء أنه كان به مرض ، وكذلك نهيه عليه الصلاة والسلام عن ادخار لحوم الأضاحي بعد ثلاث ، بناء على أن إذنه بعد ذلك لم يكن نسخا . وهو قوله : « إنما نهيتكم لأجل الدافقة ^(١) »

» ومنها « أن يكون مما فعل قلته ^(٢) ، فسكت عنه النبي صلى الله عليه وسلم مع علمه به ، ثم بعد ذلك لا يفعله ذلك الصحابي ولا غيره ، ولا يشرعه النبي صلى الله عليه وسلم ، ولا يأذن فيه ابتداء لأحد ، فلا يجب أن يكون تقريره عليه إذا ناله ولغيره ، كما في قصة الرجل ^(٣) الذي بعثه النبي عليه الصلاة والسلام في أمر فعمل

(١) نهى صلى الله عليه وسلم عن ادخار لحوم الأضاحي بعد ثلاث . فلما كان بعد ذلك قالوا : لقد كان الناس يتصفون بضحاياهم ويحملون منها الودك ويتخذون منها الأسقية . فقال : وما ذاك ؟ قالوا نهيت عن لحوم الضحايا بعد ثلاث . فقال عليه الصلاة والسلام (إنما نهيتكم لأجل الدافقة التي دفت عليكم . فكلوا وتصدقوا وادخروا) رواه أبو داود ورواه مسلم بتأخير لفظ تصدقوا عن ادخروا

(٢) بدون سبق تشريع فيه

(٣) هو أبو لياحة الأنصاري في قصة بني قريظة ، لما استشاروه أن يزلوا على حكمه صلى الله عليه وسلم ، فقال لهم : نعم ، وأشار بيده إلى حلقة ، يعني الذئب . انظر بقية القصة بطولها في المواهب عن ابن اسحاق وابن هشام ، وابن وهب عن مالك والروايات تختلف عندهم ، ولكنهم اتفقوا على أنه ربط نفسه . وحمل (أما أنه لو جازى لاستغفرت له) انفرد بها ابن اسحاق .

فيه ، ثم رأى أن قد خان الله ورسوله فربط نفسه بسارية من سواري المسجد ، وجلف أن لا يحلَّه إلا رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال عليه الصلاة والسلام : «أما إنه لو جاءني لاستغفرتُ له» وتركه كذلك حتى حكم الله فيه^(١). فهذا وأمثاله لا يقتضى أصل المشروعية ابتداء ولا دواماً ، أما الابتداء فلم يكن فعله ذلك باذن رسول صلى الله عليه وسلم ، وأما دواماً فإنه إنما تركه حتى يحكم الله فيه . وهذا خاص بزمانه ؛ إذ لا وصول الى ذلك إلا بالوحي ، وقد انقطع بعده فلا يصح الإبقاء على ذلك لنيره حتى ينظر الحكم فيه . وأيضاً فإنه لم يؤثر عن ذلك الرجل ولا عن غيره أنه فعل مثل فعله ، لا في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا فيما بعده . فإذا العمل بمثله أشد غرراً ؛ إذ لم يكن قبله تشريع يشهد له ، ولو كان قبله تشريع لكان استمرار العمل بخلافه كافياً في مرجوحيته

« ومنها » أن يكون العمل القليل رأياً لبعض الصحابة لم يتأخَّر عليه ، إذ كان في زمانه عليه الصلاة والسلام ولم يعلم به فيجيزه أو يمنعه ، لأنه من الأمور التمهيدية البعيدة عن الاجتهاد ؛ كما روى عن أبي طلحة الأنصاري أنه أكل برّداً وهو صائم في رمضان ، فقيل له : أتأكل البردَ وأنت صائم ؟ فقال : إنما هو يرَدُّ نزل من السماء نظهر به بطوننا ، وإنه ليس بطعام ولا شراب . قال الطحاوي : وأمل ذلك من فعله لم يقف للنبي عليه الصلاة والسلام عليه فيعلمه الواجب عليه فيه ؛ قال : وقد كان مثل هذا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم ير ذلك عدر شيئاً ؛ إذ لم يخبر أن النبي صلى الله عليه وسلم وقف عليه فلم ينكره ، فكذلك ما روى عن أبي طلحة ؛ قال : والذي كان من ذلك ما روى عن رفاعة بن رافع ، قال : كنت عن يمين عمر بن الخطاب ، إذ جاء رجل فقال : زيد بن ثابت يفتي الناس في النسل من الجنابة برأيه . فقال اعجل به عليّ . فجاء زيد ، فقال عمر : قد بلغ من أمرك أن تُفتي الناس بالنسل من الجنابة في مسجد النبي عليه الصلاة والسلام برأيك ؟

(١) بقبول توبته ، وقد أبره صلى الله عليه وسلم في يمينه ، فأطلقه بيده الكريمة

الأدلة إما أن يكون عمل السلف بها كثيراً أو قليلاً أو معدوماً . والمعتبر الأول ٦٩

فقال زيد : والله يا أمير المؤمنين ما افتيت برأى ، ولكنى سمعت من أعمامى شيئاً فقلت به فقال : من أى أعمامك ؟ فقال : من أبى بن كعب ، وأبى أيوب ، ورفاعة ابن رافع . فالتفت الى عمر فقال : ما يقول هذا الفتي ؟ فقلت : إنا كنا نفعله ^(١) على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم لا نفتسل . قال : أنسأتم النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك ؟ فقلت : لا . ثم قال في آخر الحديث : لئن أخبرتُ بأحد يفعله ثم لا يفتسل لأهكته عقوبة . فهذا أيضاً من ذلك القبييل ^(٢) . والشاهد له أنه لم يعمل به ولا استمر من عمل الناس على حال ، فكفى بمنته حجة على الترك « ومنها » أن يكون عمل به قليلاً ثم نسخ ، فترك العمل به جملة ، فلا يكون حجة باطلاً ، فكان من الواجب في مثله الوقوف مع الأمر العام

ومثاله حديث الصيام عن الميت ، فإنه لم ينقل استمرار عمل به ولا كثرة ؛ فإن غالب الرواية فيه دائرة على عائشة وابن عباس ، وهما أول من خلفاه . فروى عن عائشة أنها سئلت عن امرأة ماتت وعليها صوم فقالت : أطعموا عنها . وعن ابن عباس أنه قال : لا يصوم أحد عن أحد . قال مالك : ولم أسمع أن أحداً من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا من التابعين بالمدينة أمروا أحداً أن يصوم عن أحد ، ولا يصلي أحد عن أحد ، وإنما يفعل ذلك كل أحد عن نفسه . فهذا إخبار بترك العمل دائماً في معظم الصحابة ومن يليهم . وهو الذى عول عليه في المسألة كما أنه عول عليه في جملة عمله

وقد سئل عن سجود القرآن الذى فى المفصل ، وقيل له : أتسجد أنت فيه ،

(١) أى الجماع بغير إنزال

(٢) المعروف فيه أنه ما عمل به قليلاً ثم نسخ أو تخصص حديثه الذى هو قوله عليه السلام (إنما الماء من الماء) بالحلم ، وقد ورد فى الحديث : لعننا أمجلك ؟ فقال نعم يارسول الله قال (فإذا أمجلك أو أقحطت فلا غسل عليك) وهذا لفظ البخارى ومسلم . والاصحاط عدم الانزال ، وعن أبى بن كعب : إنما كان الماء من الماء رخصة فى أول الاسلام ثم نهى عنها ، أخرجه أبو داود والترمذى والدارى

فقال : لا . وقيل له إنما ذكرنا هذا لك لحديث عمر بن عبد العزيز . فقال : أحب الأحاديث إلى ما اجتمع الناس عليه ، وهذا مما لم يجتمع الناس عليه ، وإنما هو حديث من حديث الناس . وأعظم من ذلك القرآن ، يقول الله : (مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ) فالقرآن أعظم خطراً ، وفيه الناسخ والمنسوخ ^(١) ، فكيف بالأحاديث ؟ وهذا مما لم يجتمع عليه . وهذا ظاهر في أن العمل بأحد المتعارضين دليل على أنه الناسخ للآخر ، إذ كانوا إنما يأخذون بالأحدث فالأحدث ^(٢) من أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم . وروى عن ابن شهاب أنه قال : أعياء الفقهاء وأعجزهم أن يعرفوا حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ناسخة ومنسوخة . وهذا صحيح . ولما أخذ مالك بما عليه الناس وطرح ما سواه انضبط له الناسخ من المنسوخ على يسر ، والحمد لله . وتم أقسام آخر يستدل على الحكم فيها بما تقدم ذكره .

وبسبب ذلك ينبغي للعامل أن يتحرى العمل على وفق الأولين ، فلا يباح فيه في العمل بالقليل ، إلا قليلاً وعند الحاجة ومس الضرورة ، إن اقتضى ^(٣) معنى التخيير ولم يخف ^(٤) نسخ العمل ، أو عدم صحة في الدليل ، أو احتمالاً لا ينهض به القليل أن يكون حجة ، أو ما أشبه ذلك . أما لو عمل بالقليل دائماً لزمه أمور : أحدها مخالفة للأولين في تركهم الدوام عليها ، وفي مخالفة السلف الأولين ما فيها ^(٥) .

(١) هذا بناء على تفسير المحكم بالناسخ والمتشابه بالمنسوخ ، أما على ما هو مشهور من أن المحكمات الواضحات فلا يأتي استشهاد الإمام بالآية .
(٢) أصله من كلام ابن عباس رضي الله عنه . ولفظه (كنا نأخذ بالأحدث إلخ)
(٣) الضمير للقليل في قوله (العمل بالقليل) أى بأن كان الدليل الذى أخذ به يصلح معارضا لما عمل به الأكثر ، ولا يكون ذلك إلا حيث يمتنع به وإن ترجح الآخر بكثرة العمل به .

(٤) الضمير للعامل ، فهو مبنى للفاعل ، وقوله (أو احتمالاً) معطوف على المفعول
(٥) لازم لما قبله ، أى خالفهم فعلاً وتركاً ، وهما متلازمان في مثله .

الأدلة إما أن يكون عمل السلف بها كثيراً أو قليلاً أو معدوماً . والمعتبر الأول ، ٧١

استلزام ترك ما داوموا عليه ، إذ القرض أنهم داوموا على خلاف هذه الآثار ،
فإدامة العمل على موافقة ما لم يداوموا عليه مخالفة لما داوموا عليه

« والثالث » ^(١) أن ذلك ذريعة إلى اندراس أعلام ما داوموا عليه واشتهر
ما خالفه ؛ إذ الاقتداء بالأفعال أبلغ من الاقتداء بالأقوال ، فإذا وقع ذلك عن
مقتدى به كان أشد

الحذر الحذر من مخالفة الأولين ! فلو كان ثم فضل ما كان الأولون أحق به .
والله المستعان

(والقسم الثالث) أن لا يثبت عن الأولين أنهم عملوا به على حال فهو أشد
مما قبله ؛ والأدلة المتقدمة جارية هنا بالأولى . وما توهمه المتأخرون من أنه دليل
على ما زعموا ليس بدليل عليه البتة ؛ إذ لو كان دليلاً عليه لم يعزب عن فهم الصحابة
والتابعين ثم يفهم هؤلاء ، فعمل الأولين كيف كان مصادم لمقتضى هذا المفهوم
ومعارض له ، ولو كان ترك العمل . فما عمل به المتأخرون من هذا القسم مخالف
لإجماع الأولين ، وكل من خالف الإجماع فهو مخطئ ، وأمة محمد صلى الله عليه
وسلم لا تجتمع على ضلالة ؛ فما كانوا عليه من فعل أو ترك فهو السنة والأمر بالمعروف
وهو الهدى ، وليس ثم الاضواء أو خطأ ، فكل من خالف السلف الأولين
فهو على خطأ . وهذا كاف . والحديث الضعيف الذي لا يعمل العلماء بمثله جار
هذا المجرى

ومن هنا لك لم يسمع أهل السنة دعوى الرافضة أن النبي صلى الله عليه وسلم
نص على عليٍّ أنه الخليفة بعده ، لأن عمل كافة الصحابة على خلافه دليل على
بطالته أو عدم اعتباره ، لأن الصحابة لا تجتمع على خطأ . وكثيراً ما تجد أهل
البدع والضلالة يستدلون بالكتاب والسنة ، يحملونها مذاهبهم ، ويعتبرون
بمشتبهاتهم في وجوه العامة ، ويظنون أنهم على شيء

(١) الأول والثاني عامان ، وهذا الثالث خاص بما إذا كان من مقتدى به .

ولذلك أمثلة كثيرة : كالاستدلالات الباطنية على سوء مذهبهم بما هو شهير في النقل عنهم ، وسيأتي منه أشياء في دليل الكتاب ان شاء الله ، واستدلال التناسخية على صحة ما زعموا بقوله تعالى : (في أي صورة ما شاء رَكَّبَكَ) . وكثير من فرق الاعتقادات تعلق بظواهر من الكتاب والسنة في تصحيح ما ذهبوا اليه ، مما لم يجزله ذِكْرُ ولا وقع ببال أحد من السلف الأولين ، وحاش لله من ذلك . ومنه أيضاً استدلال من أجاز قراءة القرآن بالإدارة ^(١) ، وذِكْرُ الله برفع الأصوات وبهيئة الاجتماع ، بقوله عليه الصلاة والسلام : « ما اجتمع قوم يتلون كتاب الله ويتدارسونه فيما بينهم » الحديث ^(٢) ، والحديث الآخر : « ما اجتمع قوم يذكرون الله » ^(٣) ، الخ ، وبسائر ما جاء في فضل مجالس الذكر

وكذلك استدلال من استدلل على جواز دعاء المؤذنين بالليل بقوله تعالى : (وَلَا تَطْرُدُ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ) الآية ! وقوله : (اُدْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً) وبجهر قوالم الليل بالقرآن ، واستدلالهم على الرقص في المساجد وغيرها بحديث لعب الحبشة في المسجد بالسرقة والحراب ، وقوله عليه

(١) في سماع ابن القاسم عن مالك في القوم يجتمعون فيقرءون في السورة الواحدة مثل ما يفعل أهل الاسكندرية ، فكره ذلك وأنكر أن يكون من عمل الناس ، قال في الاعتصام بعد ذكر ما تقدم : وذلك يدل على أن قراءة الإدارة مكروهة عنده وقال قبل ذلك بصفحات : ومن أمثلة ذلك قراءة القرآن بالإدارة على صوت واحد فان هذه الهيئة زائدة على مشروعية القراءة

(٢) ذكره في الجامع الصغير وفي التيسير بلفظ (ما اجتمع قوم في بيت من بيوت الله يتلون كتاب الله الخ) عن أبي داود

(٣) رواه في التيسير بلفظ (لا يقعد قوم يذكرون الله الخ) عن مسلم والترمذي ورواه في الترغيب والترهيب بهذا اللفظ أيضاً عن مسلم والترمذي وابن ماجه أقول : هذا لفظ مسلم ورواية الترمذي (ما من قوم يذكرون الله الخ) ورواية ابن ماجه (ما جلس قوم مجلساً الخ) أما لفظ المؤلف (ما اجتمع قوم) فلم يوجد بعينه في هذه الكتب

الأدلة إما أن يكون عمل السلف بها كثيرا أو قليلا أو معدوما . والمعتبر الأول ٧٣

الصلاة والسلام لهم : « دُونَكُمْ يَا بَنِي آدَمَ »^(١)

واستدلال كل من اخترع بدعة أو استحسن محدثة لم تكن في السلف الصالح ، بأن السلف اخترعوا أشياء لم تكن في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ككتب المصحف ، وتصنيف الكتب ، وتدوين الدواوين ، وتضمين الصناعات ، وسائر ما ذكر الأصوليون في أصل المصالح المرسلة^(٢) ، فخلطوا وغلطوا ، واتبعوا ما تشابه من الشريعة ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويلها ، وهو كله خطأ على الدين ، واتباع لسبيل الملاحدين ، فإن هؤلاء الذين أدركوا هذه المدارك ، وعبروا على هذه المسالك ، إما أن يكونوا قد أدركوا من فهم الشريعة ما لم يفهمه الأولون ، أو حادوا عن فهمها ، وهذا الأخير هو الصواب ؛ إذ المتقدمون من السلف الصالح هم كانوا على الصراط المستقيم ، ولم يفهموا من الأدلة المذكورة وما أشبهها إلا ما كانوا عليه ، وهذه المحدثات لم تكن فيهم ، ولا عملوا بها ، فدل على أن تلك الأدلة لم تتضمن هذه المعاني المخترعة بحال ، وصار عملهم بخلاف ذلك دليلا إجماعيا على أن هؤلاء في استدلالهم وعملهم مخطئون ومخالفون لسنة .

فيقال لمن استدلل بأمثال ذلك : هل وجد هذا المعنى الذي استنبطت في عمل الأولين أو لم يوجد ؟ فإن زعم أنه لم يوجد — ولا بد من ذلك — فيقال له : أفكانوا غافلين عما تنبئت له أو جاهلين به ؟ أم لا ؟ ولا يسه أن يقول بهذا ؛ لأنه فتح لباب الفضيحة على نفسه ، وخرق للإجماع . وإن قال إنهم كانوا عارفين بما أخذ هذه الأدلة ، كما كانوا عارفين بما أخذ غيرها ، قيل له : فما الذي حال بينهم وبين العمل بمقتضاها على زعمك ، حتى خالفوها إلى غيرها ؟ ما ذاك إلا لأنهم اجتمعوا فيها على الخطأ دونك أيها المتقول ، والبرهان الشرعي والمعادى دال على عكس القضية ، فكل ما جاء مخالفا لما عليه السلف الصالح فهو الضلال بعينه .

(١) رواه الشيخان والنسائي

(٢) وكتاب الاعتصام للؤلؤف قد أوضح الطريق لتمييز المصالح المرسلة عن البدع .

فإن زعم أن ما انتحل من ذلك إما هو من قبيل المسكوت عنه في الأولين ،
وإذا كان مسكوتاً عنه ووجد له في الأدلة مساع فلا مخالفة ، إنما المخالفة أن يماند
بما قل عنهم بضده ، وهو البدعة المنكرة ، قيل له : بل هو مخالف ، لأن ما سكوت
عنه في الشريعة على وجهين :

« أحدهما » أن تكون مظنة العمل به موجودة في زمان رسول الله صلى الله عليه
عليه وسلم فلم يشرع له أمر زائد على ما مضى فيه ، فلا سبيل إلى مخالفته ؛ لأن
تركهم لما عمل به هؤلاء مضاد له ، فن استلحقه صار مخالفاً للسنّة ، حسبما تبين في
كتاب المقاصد . « والثاني » أن لا توجد مظنة العمل به ثم توجد ، فيشرع له أمر
زائد يلائم تصرفات الشرع في مثله ، وهي المصالح المرسلّة ، وهي من أصول الشريعة
المبنى عليها ؛ إذ هي راجعة إلى أدلة الشرع ، حسبما تبين في علم الأصول ، فلا يصح
إدخال ذلك تحت جنس البدع . وأيضاً فالمصالح المرسلّة — عند القائل بها — لا تدخل
في التعبدات البتّة ، وإما هي راجعة إلى حفظ أصل الملة ، وحياتة أهلها في تصرفاتهم
العادية . ولذلك تجدد مالكا — وهو المسترسل في القول بالمصالح المرسلّة — مشدداً
في العبادات أن لا تقع إلا على ما كانت عليه في الأولين . فلذلك نهى عن أشياء
وكره أشياء ، وإن كان إطلاق الأدلة لا ينفها ، بناءً منه على أنها تقيدت مطلقاتها
بالعمل ، فلا مزيد عليه . وقد تمهد أيضاً في الأصول أن المطلق إذا وقع العمل به
على وجه لم يكن حجة في غيره ^(١)

فالخلاص أن الأمر أو الإذن إذا وقع على أمر له دليل مطلق ، فرأيت الأولين
قد عنوا به على وجه واستمر عليه عملهم ، فلا حجة فيه على العمل على وجه آخر ؛

(١) قال الآمدي في الأحكام (المسألة الثامنة في تخصيص العموم بفعل
الرسول . أثبتة الآكثرون) ثم قال في باب المطلق (كل ما ذكرناه في مخصصات
العموم من المتفق عليه والمختلف فيه والمزيف والمختار فهو بعينه جار في تقييد
المطلق) — نقول ولا شك أن المطلق ليس حجة في غير ما قيد به . والمسألة في
ابن الحاجب أيضاً في باب التخصيص

﴿فصل﴾ من أخذ بدليل مهجور في السلف فهو إما دخيل في المجتهدين أو محجوج ٧٥

بل هو مفتقر الى دليل يتبعه في إعمال ذلك الوجه . وذلك كله مبين في باب الأوامر والنواهي من هذا الكتاب ، لكن على وجه آخر . فإذا ليس ما انتحل هذا المخالف العمل به من قبيل المسكوت عنه ، ولا من قبيل ما أصله المصالح المرسلة ، فلم يبق إذاً أن يكون إلا من قبيل المعارض لما مضى عليه عمل الأقدمين ، وكفى بذلك مزلة قدم . وبالله التوفيق

فصل

واعلم أن المخالفة لعمل الأولين فيما تقدم ليست على رتبة واحدة ، بل فيها ما هو خفيف ، ومنها ما هو شديد . وتفصيل القول في ذلك يستدعي طولاً ، فلنذكره الى نظر المجتهدين . ولكن المخالف على ضربين : « أحدها » أن يكون من أهل الاجتهاد ، فلا يخفى أن يبلغ في اجتهاده غاية الوسع ^(١) ، أولاً فإن كان كذلك فلا حرج عليه وهو مأجور على كل حال ، وإن لم يسطر الاجتهاد حقه وقصر فيه فهو آثم حسبما بينه أهل الأصول « والثاني » أن لا يكون من أهل الاجتهاد ، وإنما أدخل نفسه فيه غلطاً أو مغالطة ، إذ لم يشهد له بالاستحقاق أهل الرتبة ، ولا رأوه أهلاً للدخول معهم ، فهذا مذموم .

وقلما تقع المخالفة لعمل المتقدمين إلا من أهل هذا القسم ؛ لأن المجتهدين — وإن اختلفوا في الأمر العام في المسائل التي اختلفوا فيها — لا يختلفون إلا فيما اختلف ^(٢)

(١) كما سبق في مسألة الوصال في الصيام من بعض الصحابة بعد ورود النهي عنه (٢) أى مذهبا ورأيا ، وكان عمل كل منهم جاريا على مقتضى مذهبه . هذه صورة . أو في مسألة لم يظهر للتقدمين أى الصحابة مثلاً اختلاف في المذهب ، ولم يحصل استدلال كل على مذهبه ، ولكن روى عنهم الاختلاف في العمل . فإذا اختلف المجتهدون بعد ذلك يكون رأى كل منهم موافقا لرأى البعض وعمله في الصورة الأولى ، وموافقا للعمل في الصورة الثانية ، لكن بقيت صورة ثالثة ، وهى بأنه قد يختلف المجتهدون في أمر لم يحصل من الصحابة رأسا عمل فيه ، فضلا عن

فيه الأولون ، أوفى مسألة موارد الظنون لا ذكر لهم فيها . فالأول يلزم منه اختلاف الأولين في العمل ، والثاني يلزم منه الجريان على ما ورد فيه عمل أما القسم الثاني ^(١) فإن أهله لا يعرفون ما في موافقة العمل من أوجه الرجحان ، فإن موافقته شاهد للدليل الذي استدلل به ، ومصدق له ، على نحو ما يصدق الإجماع فإنه نوع من الإجماع قطعي ، بخلاف ما إذا خالفه ، فإن المخالفة مؤهنة له أو مكذبة . وأيضا فإن العمل مخلص للأدلة من شوائب المحامل ^(٢) المقدرة المؤهنة ، لأن المجتهد متى نظر في دليل على مسألة احتاج إلى البحث عن أمور كثيرة ، لا يستقيم إعمال الدليل دونها . والنظر في أعمال المتقدمين قاطع لاحتمالها ختما ، ومعين لناسخها من منسوخها ، ومبين لمجملها ، إلى غير ذلك . فهو عون في سلوك سبيل الاجتهاد عظيم ، ولذلك اعتمده مالك بن أنس ومن قال بقله . وقد تقدم منه أمثلة . وأيضا فإن ظواهر الأدلة إذا اعتبرت من غير اعتماد على الأولين فيها مؤدية إلى التعارض والاختلاف وهو مشاهد معنى . ولأن تعارض الظواهر كثير مع القطع بأن الشريعة لا اختلاف فيها

ولذلك لا تجب فرقة من الفرق الضالة ولا أحداً من المختلفين في الأحكام لا الفروعية . ولا الأصولية يعجز عن الاستدلال على مذهبه بظواهر من الأدلة ، وقد مر من ذلك أمثلة ؛ بل قد شاهدنا ورأينا من الفساق من يستدل على مسائل النسخ بأدلة ينسبها إلى الشريعة المنزهة ، وفي كتب التواريخ والأخبار من ذلك أطراف ما أشنعها في الافتئات على الشريعة . وانظر في مسألة ^(٣) التداوى من الحجار في الرأي فلا يأتى فيه قوله (والثاني يلزم منه الجريان النسخ) لأن ذلك إنما يكون فيما حصل فيه منهم عمل . إلا أن يقال إنه قيد كلامه أولا بقوله (في الأمر العام) . أى أن هذا في الجملة والأغلب

- (١) وهم من ليسوا أهلا للاجتهاد وأدخلوا أنفسهم فيه غلطا
- (٢) وهي الاحتمالات العشرة ، من المجاز والنسخ والتعارض العقلي النسخ
- (٣) وخاصلها أن حامد بن العباس سأل علي بن عيسى في ديوان الوزارة عن

حرة النواص للحريى وأشباهاها . بل قد استدلل بعض النصارى على صحة ما هم عليه الآن بالقرآن ، ثم تحيل فاستدل على أنهم مع ذلك كالسليين فى التوحيد (تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً)

فلهذا كله يجب على كل ناظر فى الدليل الشرعى مراعاة ما فهم منه الأولون؛ وما كانوا عليه فى العمل به فهو أخرى بالصواب ، وأقوم فى العلم والعمل . ولهذا الأمر سبب نذكره بحول الله على الاختصار ، وهى :

﴿السؤال الثالثة عشرة﴾

فاعلم أن أخذ الأدلة على الأحكام يقع فى الوجود على وجهين :

« أحدهما » أن يؤخذ الدليل مأخذ الافتقار ، واقتباس ما تضمنه من الحكم ، ليعرض عليه النازلة المفروضة ، لتقع فى الوجود على وفاق ما أعطى الدليل من الحكم : أما قبل وقوعها فبأن توقع على وقته ، وأما بعد وقوعها فليتلافى الأمر . ويستدرك الخطأ الواقع فيها ، بحيث يئلب على الظن أو يقطع بأن ذلك قصد الشارع ، وهذا الوجه هو شأن اقتباس السالف الصالح الأحكام من الأدلة . « والثانى » أن يؤخذ مأخذ الاستظهار على صحة غرضه فى النازلة العارضة

دواء الخمار وقد علق به ، فأعرض عنه ، فحجل . ثم سأل قاضى القضاة أبا عمر ، فقال : قال الله تعالى (وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا) وقال النبى عليه السلام (استعينوا فى الصناعات بأهلها) والأعشى هو المشهور بهذه الصناعة فى الجاهلية وقد قال

(وكأش شربت على لذة وأخرى تداويت منها بها)

ثم تلاه أبو نواس فى الاسلام فقال

(دع عنك لوى فان اللوم لغراء وداوئى بالئى كانت هى الداء)

فأسفر وجه حامد الجواب ، وبكت على بن عيسى ، وقال له : ما ضرك لو أجبت كما أجاب قاضى القضاة ؟ وقد استظهر بالآية والحديث اه ، ولا شك أن هذا بحون مرذول من قاضى القضاة لا يصدر إلا عن الفساق المستهترين

أن^(١) يظهر بادي الرأي موافقة ذلك الفرض للدليل ، من غير تحر لقصد الشارع ، بل المقصود منه تنزيل الدليل على وفق غرضه . وهذا الوجه هو شأن اقتباس الزائنين الأحكام من الأدلة

ويظهر هذا المعنى من الآية الكريمة : (فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ) فليس مقصودهم الاقتباس منها ، وإنما مرادهم الفتنة بها بهوهم ، إذ هو السابق المعتبر ، وأخذ الأدلة فيه بالتبع ، لتكون لهم حجة في زيفهم (والراسخون في العلم) ليس لهم هوى يقدمونه على أحكام الأدلة ، فلذلك (يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ ، كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا) ويقولون (رَبَّنَا لَا تَزُغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا) فيتبرءون إلى الله عما ارتكبه أولئك الزائنون ، فلذلك صار أهل الوجه الأول محكمين للدليل على أهوائهم ، وهو أصل الشريعة ؛ لأنها إما جاءت لتخرج المكلف عن هواه ، حتى يكون عبداً لله . وأهل الوجه الثاني يحكمون أهواءهم على الأدلة ، حتى تكون الأدلة في أخذهم لها تباعاً ، وتفصيل هذه الجملة قد مر منه في كتاب المقاصد ، وسيأتي تمامه في كتاب الاجتهاد بحول الله تعالى

﴿ المسألة الرابعة عشرة ﴾

اقتضاء الأدلة للأحكام بالنسبة إلى محالها على وجهين^(٢) : « أحدهما » الاقتضاء الأصلي قبل طرؤ العوارض ، وهو الواقع على الحل مجرداً عن التوابع والإضافات كالحكم بإباحة الصيد والبيع والإجارة ، ومن النكاح ، وندب الصدقات غير الزكاة وما أشبه ذلك « والثاني » الاقتضاء التبعية ، وهو الواقع على الحل مع اعتبار

(١) لعل الأصل (بأن يظهر)

(٢) سيقول في آخر المسألة (وإذا اعتبرت الاضمية والفتاوى في القرآن والحديث وجدتها على هذا الأصل) يعني فالمسألة تساعدك على تنزيل ماورد فيها من ذلك على ما تعلبه من هذا الأصل

التوايع والإضافات ؛ كالحكم بإباحة النكاح لمن لا أرب له في النساء ووجوبه على من خشي العنت ، وكرهية الصيد لمن قصد فيه اللهو ، وكرهية الصلاة لمن حضره الطعام أو لمن ينافسه الأخبثان ، وبالجملة كل ما اختلف حكمه الأصلي لا اقتران أمر خارجي

فاذا تبين المعنى المراد فهل يصح الاختصار في الاستدلال عن الدليل المقتضى للحكم الأصلي ؟ أم لا بد من اعتبار التوايع والإضافات ، حتى يتقيد دليل الاطلاق بالأدلة المقتضية لاعتبارها ؟ هذا عما فيه نظر وتفصيل

فلا يخلو أن يأخذ المستدل الدليل على الحكم مفرداً مجرداً عن اعتبار الواقع أولاً . فإن أخذه مجرداً صح الاستدلال ، وإن أخذه بقيد الوقوع فلا يصح ^(١) وبيان ذلك أن الدليل المأخوذ بقيد الوقوع معناه التنزيل على المناط المعين ، وتعيين المناط موجب — في كثير من النوازل — الى ضئام وتقييدات لا يشعر المكلف بها عند علم التعيين ، وإذا لم يشعر بها لم يلزم بيانها ، اذ ليس موضع الحاجة بخلاف ما اذا اقترن المناط بأمر محتاج الى اعتباره في الاستدلال ، فلا بد من اعتباره

فقول الله تعالى : (لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ) الآية لما نزلت . أولاً كانت مقررّة لحكم أصلي ، منزل على مناط أصلي من القدرة وامكان الامثال وهو السابق ، فلم ينزل حكم أولى الضرر . ولما اشبه ذو الضرر ظن أن عموم نفي

(١) ليس كل ما اعتبر فيه الوقوع ينضم اليه توايع تخرجه عن الحكم الأصلي . عليك بالنظر في أمثله السابقة لتعلم منها صحة هذا . وأيضا سيقول بعد (موجب في كثير من النوازل الى ضئام) أى أن هناك نوازل أيضا لا ضئام لها . وعليه فلو أخذ الدليل معتبراً فيه الواقع الذي لا ضئام فيه وجعل الدليل مفرداً فهو صحيح ، لأنه لم يختلف حكمه عن الحكم الأصلي ولم يقترن المناط بأمر محتاج الى اعتباره كما قال . فاطلا فعدم الصحة غير ظاهر . ألا ترى أن قوله تعالى (وقوموا لله قانتين) نازل على المناط ملاحظ فيه الواقع المعتاد . وانظر قوله بعد (قائماً إن لم يكن ثم تعيين الخ) وقوله أيضا (فإن سأل عن مناط غير معين الخ)

الاستواء يستوى^(١) فيه خو الضرر وغيره ، تخاف من ذلك وسأل الرخصة ، فنزل : (غير أولى الضرر) ولما قال عليه الصلاة والسلام : « مَنْ نُوقِسَ الحسابَ عَذَّبَ »^(٢) بناء على تأصيل قاعدة أخرى ، سألت عائشة عن معنى قول الله عز وجل (فسوف يُحاسبُ حساباً يسيراً) لأنه يشكل دخوله تحت عموم الحديث ، فيتين عليه الصلاة والسلام أن ذلك العرض ، لا الحساب المتناقص فيه . وقال عليه الصلاة والسلام « مَنْ أَحَبَّ لِقَاءَ اللَّهِ أَحَبَّ اللَّهُ لِقَاءَهُ » الخ^(٣) فسألت عائشة عن هذه الكراهية ، هل هي هي الطبيعية^(٤) أم لا ؟ فأخبرها أن « لا » وتبين مناط الكراهية المرادة . وقال الله تعالى (وقوموا لله قانتين) تنزيلا على المناسبات المعتادة فلما عرض مناط آخر خارج عن المعتاد وهو المرض بينه عليه الصلاة والسلام بقوله وفعليه^(٥) حين جُحِشَ شِقُّهُ . وقال عليه الصلاة والسلام : « أنا وكافلُ اليتيم كهاتين »^(٦) ، ثم لما تبين مناط فيه نظر قال عليه الصلاة والسلام لأبي ذرٍّ « لا تولَّين مالَ يَتِيمٍ »^(٧)

- (١) هذا مبنى على أن الآية بعد نزول الاستثناء أفادت أن ذوى الضرر يستون مع المجاهدين وليس كذلك ؛ لأن الآية إنما تفيد أنهم خارجون عن هذه المقارنة ، وأنهم أفضل فقط من القاعدين بغير عذر وهذا ما فهمه ابن أم مكتوم السائل ، فذلك كان يذهب إلى الجهاد بعد ذلك وقف في الصفوف
- (٢) أخرجه في التيسير عن الخمسة إلا النسائي
- (٣) تمامه (ومن كره لقاء الله كره لقاء الله) رواه أحمد والشيخان والترمذي والنسائي عن عائشة وعن عبادة بن الصامت ، كما في الجامع الصغير
- (٤) فهمت أنه من أحب الموت أحبه الله ، ومن كره الموت كرهه الله . ومعلوم أن النفس بمقتضى الفطرة تكره الموت ، تخاف وقالت : إنما نكره الموت . قال : ليس ذلك ، الخ الحديث في البخاري في الرقاق ، أى فهمى كراهة الموت في حالة خاصة
- (٥) فقد قال (إنما جعل الإمام ليؤتم به . إلى أن قال : وإذا فقد فاقعدوا ورجلى بهم قاعدة) الحديث متفق عليه
- (٦) رواية البخاري (أنا وكافل اليتيم في الجنة كهاتين ، وأشار بالسبابة والوسطى) في كتاب الطلاق وكذلك رواه الترمذي . ورواية أبي داود (كهاتين في الجنة)
- (٧) تقدم (ج ١ - ص ١٧٧)

والأمثلة في هذا المعنى لا تحصى ، واستقرأها من الشريعة بفيد العلم بصحة هذا التفصيل ، فلو فرض نزول حكم علم ، ثم أتى كل من سمعه يثبت في مقتضى ذلك العام بالنسبة إليه ، لكان الجواب على وفق هذه القاعدة ، نظير وصيته عليه الصلاة والسلام لبعض أصحابه بشيء ، ووصيته لبعض بأمر آخر كما قال « قُلْ رَبِّيَ اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقِيمْ »^(١) ، وقال لا آخر « لَا تَقْضُ »^(٢) وكما قيل من بعضهم جميع ماله ، ومن بعضهم شطره ، وردَّ على بعضهم ما أتى به^(٣) بعد تحريضه على الاتفاق في سبيل الله ، الى سائر الأمثال

فصل

ولتعيين المناط مواضع :

(منا) الأسباب الموجبة لتقرير الأحكام ؛ كما إذا نزلت آية أوجاء حديث على سبب ، فإن الدليل يأتي بحسبه ، وعلى وفاق البيان التام فيه ، فقد قال تعالى^(٤)

(١) أخرجه الترمذی

(٢) قال رجل : يا رسول الله أوصني ولا تكثر على لعل لا أنسى قال (لا تنضب) أخرجه البخارى في كتاب الأدب ومالك والترمذی (تيسير)

(٣) عن أبي هريرة رضى الله عنه قال أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم يوما بالصدقة ، فقال رجل : يا رسول الله عندي دينار ، قال : (تصدق به على نفسك) فقال : عندي آخر . قال : (تصدق به على ولدك) . قال : عندي آخر ، قال : (تصدق به على زوجك) . قال : عندي آخر . قال : (تصدق به على خادمك) . قال : عندي آخر . قال : (أنت أبصر به) - أخرجه في التيسير عن أبي داود والنسائي

قال مصحح التيسير في إسناده محمد بن عجلان ، فيه مقال

(٤) ليست الآيات والحديثان من المناط الخاص المفروض فيه أنه يختلف حكمه عن العام بسبب طرو عوارض ، حتى يكون من الاقتضاء التبعي الذي يخالف حكم الأصل ، ويكون الحكم فيه مقصورا عليه بحسب هذه العوارض ، فإن إباحة مباشرة النساء ليلة الصيام ليست قاصرة على حالة من كان يختار نفسه ، بل ذلك عام .

(عِلْمُ اللَّهِ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ) الآية ! إذ كان ناس يختانون أنفسهم ، فجاءت الآية تبين لهم ما كان ممنوعاً قبل ، حتى لا يكون فعلهم ذلك الوقت خيانة منهم لأنفسهم . وقوله تعالى : (وَإِنْ خِفْتُمْ أَنْ لَا تَقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ) الآية ! إذ نزلت عند وجود مظنة خوف أن لا يقسطوا ، وما أشبه ذلك . وفي الحديث « فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله » الحديث ^(١) أتى فيه بتشثيل الهجرة لما كانت هو السبب . وقال : « وَيَلِ لِلْأَعْقَابِ مِنَ النَّارِ » ^(٢) مع أن غير الأعقاب يساويها حكماً ، لكنه كان السبب في الحديث التقصير في الاستيعاب في غسل الرجلين . ومن ذلك كثير

(ومنها) أن يقوم بعض المناطات داخل في حكم ، أو خارج عنه ، ولا يكون كذلك في الحكم ^(٣) فمثال الأول ما تقدم في قوله عليه الصلاة والسلام : « مَنْ نُوقِشَ الْحِمَابَ عُذِبَ » ^(٤) وقوله : « مَنْ كَرِهَ لِقَاءَ اللَّهِ كَرِهَ اللَّهُ لِقَاءَهُ » ^(٥) ومثال الثاني قوله عليه الصلاة والسلام للمصلي ^(٦) « ما منعك أن تجيبني إذ دعوتك ؟ » وقد جاء فيما نزل على : « استجبوا لله وللرسول الآية » أو كما قال عليه الصلاة .

وكذا إباحة تعدد الزوجات إلى أربع ليست خاصة بمن يخافون عدم العدل في النكاح . وكذا كون الأعمال بالنيات ليس قاصراً على مسألة الهجرة . وكذا الوعيد في عدم استيعاب الغسل للأعضاء ليس قاصراً على الأعقاب ، كما قال المؤلف . فلا أحكام فيها ليست قاصرة على المناط وهو السبب ، بل حكمه حكم غيره . وسأيت له أنهما إذا لم يختلفا فالجواب إنما يقع بحسب المناط الخاص فهذه الأمثلة منه . أما المناطات الخاصة المخالفة لحكم العام فقد ذكر أمثلتها قبل هذا الفصل ، فلا يشبه عليك المقام .

(١) تقدم (ج ١ — ص ٢٩٧)

(٢) أخرجه في التيسير عن الخمسة إلا الترمذي وهو جزء من حديث

(٣) أي فيبين الشارع المناط ، ويزيل اللبس

(٤) تقدم (ج ٣ — ص ٨٠)

(٥) تقدم (ج ٣ — ص ٨٠)

(٦) هو أبو سعيد بن المولى . والحديث أخرجه البخاري

والسلام ؛ إذ كان انما ثبت على صلاته لاعتقاده أن نازلته المعينة لا يتناولها معنى الآية .
(ومنها) أن يقع اللفظ المخاطب به مجعلا ، بحيث لا يفهم المقصود به ابتداء ،
فيفتقر المكلف عند العمل الى بيانه . وهذا الاجمال قد يقع لعامة المكلفين ،
وقد يقع لبعضهم دون بعض . فنال العام قوله تعالى : (أقيموا الصلاة وأتقوا ربكم)
فإنه لا يفهم المقصود به من أول وهلة ، فجاءت أقوال النبي صلى الله عليه
وسلم وأفعاله مبينة لذلك . ومثال الخاص ^(١) قصة عدى بن حاتم في فهم الخيط
الأبيض من الخيط الأسود ، حتى نزل بسببه : (من الفجر) ، وقصته ^(٢) في
معنى قوله تعالى : (اتخذوا أجبازهم ورهبانهم أربابا من دون الله) ، وقصة ابن
عمر في طلاق ^(٣) زوجته الى أمثال من ذلك كثيرة .

فهذه المواضع — وأشباهاها مما يقتضى تعيين المناط — لا بد فيها من أخذ
الدليل على وفق الواقع بالنسبة الى كل نازلة .

فأما إن لم يكن ثم تعيين ^(٤) فيصح أخذه على وفق الواقع مفروض الوقوع ،
ويصح إفراده بمقتضى الدليل الدال عليه في الأصل ، مالم يتعين فلا بد من اعتبار
توابعه . وعند ذلك قول : لا يصح للعالم إذا سئل عن أمر كيف ^(٥) يحصل في
الواقع . إلا أن يجيب بحسب الواقع . فإن أجاب على غير ذلك أخطأ في علم اعتبار

(١) فإن الاجمال كان عنده خاصة ، ولم يكن مجعلا عند الصحابة في الآيتين
(٢) وهي أنه لما سمع الآية قال : ما معناه أنهم ما كانوا يعبدونهم ، فأجابه
عليه الصلاة والسلام بما معناه (أليسوا يشعرون لهم الأحكام من أنفسهم ؟)
يعنى وهذا لا يكون إلا من الرب سبحانه

(٣) أى في الحيض ، وسؤال عمر ، وإجابة المصطفى عليه الصلاة والسلام له بقوله :
(مره فليراجعها — إلى أن قال : فذلك العدة التى أمر الله تعالى) أى بقوله (فطلقوهن
لعدتهن) — الحديث الستة

(٤) وفى هذه الحالة لا يظهر فرق بين الأخذين ، لأن فرض الوقوع المعتاد
لا يغير شيئا

(٥) أى عن أمر له كيفية وتوابع خاصة في وقوعه ، بحيث يكون بماله مناط معين

المناط المسئول عن حكمه ؛ لأن مسئل عن مناط معين ، فأجاب عن مناط غير معين لا يقال : إن المعين يتناول المناط غير المعين ؛ لأنه فرد من أفراد عام . أو مقيد

من مطلق ؟

لأننا نقول : ليس القرض هكذا ^(١) وإنما الكلام على مناط خاص يختلف مع العام ، لطروء عوارض ، كما قبلتم تمثيله ، فإن فرض علم اختلافهما فالجواب إنما يقع بحسب المناط الخاص . وما مثل هذا إلا مثل من سأل : هل يجوز بيع الدرهم من سكة كنا بدرهم في وزنه من سكة أخرى ، أو المسكوك بغير المسكوك وهو في وزنه ؟ فأجابه المسئول بأن الدرهم بالدرهم سواء بسواء ، فن زاد أو ازداد فقد أربى . فإنه لا يحصل ^(٢) له جواب مسألته من ذلك الأصل ؛ إذ له أن يقول : فهل ما سألتك عنه من قبيل الربا ؟ أم لا ؟ أما لو سأله : هل يجوز الدرهم بالدرهم وهو في وزنه وسكوته وطيبه ؟ فأجابه كذلك ، لحصل المقصود لكن بالعرض ، لعلم السائل بأن الدرهمين مثلان من كل وجه . فإذا سئل عن بيع الفضة بالفضة فأجاب (١) أي ليس القرض الذي تحكم فيه بالخطأ إذا لم يلاحظه في الجواب هكذا أي أي مناط خاص كاتماً ما بان

(٢) أما بالنسبة إلى الجزء الأول من السؤال فإنه جواب بالعام في موضع يتعين فيه الخاص ؛ لأن قوله (فن زاد الخ) يحتمل زاد في عدد الدراهم مع تساويها في الوزن ولو كانا من سكتين . ويحتمل أن يفهم أن اختلاف السكتين لا يقال فيه الدرهم بالدرهم ، لأنه نوع آخر . وعلى هذين الاحتمالين لا يكون الجواب صحيحاً ؛ لأنه قد يفهم منه أن اختلاف السكة أو العدد مع اتحاد الوزن يكون ربا ، ويحتمل أن يكون المراد الزيادة في الوزن ، فيكون الجواب صحيحاً . ومع بقاء هذه الاحتمالات يكون الجواب غير مطابق للسؤال ولا يفيد ؛ لأنه يبقى أن يقول : ومسألنا ما حكمها ؟ وأما بالنسبة إلى الجزء الثاني فهو جواب بالمباين لأن المسئول عنه غير داخل في الجواب إذ غير المسكوك لا يعد درهما . فلو حذفه كان أولى . وقوله (لكان مصيبا) يقال عليه إن الجواب حيثئذ يكون أخص من السؤال ، لأن الدرهم أخص من مطلق الفضة . هذا إذا كان الدرهم ما هو المعروف أنه المسكوك من الفضة للتعامل به فإذا كان المراد بالدرهم نوعا من الصنيع فلا يناسب كلامه

بذلك الكلام لكان مصيباً ، لأن السؤال لم يقع إلا على مناط مطلق ، فأجابه بمقتضى الأصل . ولو فصل له الأمر بحسب الواقع لحاز ، ويحتمل فرض صور كثيرة . وهو شأن المصنفين أهل التفريع والبسط للمسائل . وبسبب ذلك عظمت أجرام الدواوين ، وكثرت أعداد المسائل ، غير أن الحكمة اقتضت أن يجاب السائل على حدسؤاله . فإن سأل عن مناط غير معين أوجب على وفق الاقتضاء الأصلي ، وإن سأل عن معين فلا بد من اعتباره في الواقع ، إلى أن يستوفي له ما يحتاج إليه . ومن اعتبر القضية والفتاوى الموجودة في القرآن والسنة وجدها على وفق هذا الأصل . وبالله التوفيق .

وأما النظر الثاني في عوارض الأدلة

فينحصر القول فيه في خمسة فصول

الأول في الأحكام والتشابه ، وله مسائل :

المسألة الأولى

الحكم يطلق باطلاقين : عام ، وخاص . فأما الخاص فالذي يراد به خلاف المنسوخ ، وهي عبارة علماء الناسخ والمنسوخ ، سواء علينا أكان ذلك الحكم ناسخاً أم لا . فيقولون : هذه الآية محكمة ، وهذه الآية منسوخة . وأما العام فالذي يعني به البين الواضح الذي لا يفتقر في بيان معناه إلى غيره . فالتشابه بالاطلاق الأول هو المنسوخ ، وبالاطلاق الثاني الذي لا يتبين المراد به من لفظه ، كان مما يدرك مثله بالبحث والنظر أم لا . وعلى هذا الثاني مدارك كلام المفسرين في بيان معنى قول الله تعالى : (هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آياتٌ مُحْكَمَاتٌ) ويدخل تحت التشابه والحكم بالمعنى الثاني ما نبه عليه الحديث من قول النبي صلى الله عليه وسلم : (الحلالُ بَيِّنٌ ، والحرامُ بَيِّنٌ ، وبينهما أمور

مُتَشَبِّهَاتٌ^(١) « فالبين هو الحكم ، وإن كانت وجوه التشابه تختلف^(٢) بحسب الآية والحديث فاللغى واحد ؛ لأن ذلك راجع إلى فهم^(٣) المخاطب . وإذا توهم بهذا الإطلاق وجد النسخ والمجمل والظاهر والعلم والمطلق قبل معرفة مبيِّناتها داخلة تحت معنى التشابه ، كما أن النسخ وما ثبت حكمه والمبين والمؤول والمخصص والمقيد داخلة^(٤) تحت معنى الحكم

﴿ المسألة الثانية ﴾

التشابه قد علم أنه واقع في الشرعيات ، لكن النظر في مقدار الواقع منه : هل هو قليل ؟ أم كثير ؟ والثابت من ذلك القلة لا الكثرة ، لأمر :
(أحدها) النص الصريح ، وذلك قوله تعالى : (هو الذى أنزلَ عليك الكتابَ منه آياتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَبِّهَاتٌ) فقوله في المحكمات : (هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ) يدل أنها المعظم والجمهور . وأم الشئ معظمه وعامته ، كما قالوا « أم الطريق » بمعنى معظمه ، « وأم الدماغ » بمعنى الجلدة الحاوية له الجامعة لأجزائه ونواحيه « والأم ، أيضاً الأصل ولئلك قيل لمكة « أم القرى » لأن الأرض دُحِيت من تحتها ، والمعنى يرجع^(٥) إلى الأول . فإذا كان كذلك

(١) رواه في التيسير عن الخمسة وهذا لفظ البخارى

(٢) سيأتى أن الآية في التشابه الحقيقي صراحة . وظاهر أن الحديث في التشابه الإضافى . وقد يندرج فيه أيضاً التشابه الواقع في المناط

(٣) أى فكل منهما لا يتبين المراد به من لفظه عند المخاطب

(٤) أى بعد معرفة أنه النسخ الخ . فانه صار واضحاً لا يفتقر في بيان معناه إلى غيره

(٥) لا يظهر رجوعه للأول الذى هو المعظم ، لأن المعنى الثانى يرجع الى أنه المنشأ الذى تفرع عليه غيره كما يؤخذ من التمثيل بأُم القرى وتعليلها بأن الأرض دحيت من تحتها ولا يخفى أن الفرع قد يكون أكثر من الأصل . ولو قال (والأم أيضاً الأصل والمهاد) كما فى القاموس لظهر رجوعه للأول ، فان الذى عليه المستند هو المعول هو معظم الشئ وجمهوره ، والنادر لاحكم له

قوله تعالى : (وَأَخْرَجَ مُتَشَابِهَاتٌ) إنما يراد بها القليل

(والثاني) أن التشابه لو كان كثيراً لكان الالتباس والاشكال كثيراً ، وعند ذلك لا يطلق على القرآن أنه بيان وهدى ، كقوله تعالى : (هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ) وقوله تعالى : (هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ) (وَأَرْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ كَرَّةً لِّبَيِّنَاتٍ ^(١) لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ) وإنما نزل القرآن ليرفع الاختلاف الواقع بين الناس ، والمشكل للمتبسي إنما هو إشكالٌ وحيرة لا بيان وهدى ، لكن الشريعة إنما هي بيان وهدى ، فدل على أنه ليس بكثير . ولولا أن الدليل أثبت أن فيه متشابهاً لم يصح القول به ، لكن ما جاء فيه من ذلك فلم يتعلق بالمكلفين حكم من جهته زائد على الإيمان به وإقراره كما جاء . وهذا واضح

(والثالث) الاستقراء ، فإن المجتهد إذا نظر في أدلة الشريعة جرت له على قانون النظر ، واستقت أحكامها ، وانتظمت أطرافها على وجه واحد ، كما قال تعالى : (كِتَابٌ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ) وقال تعالى : (تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ) وقال تعالى : (اللَّهُ نُزِّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا) يعنى يشبه بعضه بعضاً ، ويصدق أوله آخره وآخره أوله ، أعني أوله وآخره في النزول

فان قيل : كيف يكون التشابه قليلاً ؟ وهو كثير جداً على الوجه الذي فسر به آنفاً ، فإنه قد دخل فيه من المنسوخ والمجمل والعام والمطلق والمزول ^(٢) كثير وكل نوع من هذه الأنواع يحتوي على تفاصيل كثيرة . وكيفيك من ذلك الجبر المنقول عن ابن عباس حيث قال : لا علم إلا بخصص ، إلا قوله تعالى : (وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ) وإذا نظر المتأمل إلى أدلة الشرع على التفصيل مع قواعدهما

(١) يقتضى الاستدلال أن معنى (لبين) أى به ، فيكون بينا . ويؤكد أن غرضه ذلك سابق الكلام ولا حقه . وهو خلاف ما فسرته به الآية من أنه بيان السنة للقرآن
(٢) أى قبل معرفة ما يقتضى تأويله وإلا فبعدها يكون محكما

الكلية أُلقيت لا تجرى على معهود الاطراد . فالواجبات من الضروريات أوجبت على حكم الإطلاق والعموم في الظاهر ، ثم جاءت الحاجيات والتكليفات والتصينيات فقيدتها على وجوه شتى وأحاء لا تنحصر ، وهكذا سائر ما ذكر مع العام

ثم إنك لا تجد المسائل المتفق عليها من الشريعة بالنسبة الى ما اختلف فيه الا القليل ، ومعلوم أن المتفق عليه واضح ، وأن المختلف فيه غير واضح ، لأن مثار الاختلاف إنما هو التشابه يقع في مناطه . وإلى هذا فان الشريعة مبناها في التكليف على الأمر والنهي ، وقد اختلف فيه أولاً في معناه ^(١) ، ثم في صيغته ، ثم إذا تعينت له صيغة « افعل » أو « لا تفعل » فاختلف في : ماذا تقتضيه ؟ على أقوال مختلفة . فكل ما يبنى على هذا الأصل من فرع متفق عليه أو مختلف فيه مختلف ^(٢) فيه أيضاً ، إلى أن يثبت تعيينه إلى جهة بإجماع ، وما أعز ذلك ؟

وأيضاً فإن الأدلة التي يتلقى معناها من الألفاظ لا تتخلص إلا أن تسلم من القواعد العشرة المذكورة في أول الكتاب ، وذلك عسير جداً ، وأما الإجماع فتنازع فيه أولاً ، ثم إذا ثبت ففي ثبوت كونه حجة باتفاق شروط ^(٣) كثيرة جداً ، إذا تخلف منها شرط لم يكن حجة أو اختلف فيه ، ثم إن العموم مختلف

(١) أي هل هو اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء ؟ أم هو القول مقتضى طاعة المأمور بفعل المأمور به ؟ وقوله (في صيغته) أي هل له صيغة تفضيه أم لا ؟ وقوله (فيما تقتضيه) أي الوجوب ، أم التنب ، أم الأمر المشترك ؟ وهل تقتضى التكرار أم لا تقتضيه ؟ وهل الأمر بالشيء يقتضى النهي عن ضده ، والنهي عنه يقتضى الأمر بضده أم لا ؟

(٢) أي حقيقة أو حكماً ، حيث يبنى على مختلف فيه

(٣) فاشتراط بعضهم فيه اقراض العصر ، وبعضهم أن يكون المجموع عدد التواتر ، وهل لا بد له من مستند أم لا ، وهل يجوز أن يكون مستنده القياس أم لا وهكذا

فيه ابتداء : هل له صيغة ^(١) موجودة أم لا ؟ وإذا قلنا بوجودها فلا يعمل منها ما يعمل إلا بشروط تستلزم ، وأوصاف تعتبر ، والا لم يعتبر أو اختلف في اعتباره . وكذلك المطلق مع مقيدته . وأيضاً فإذا كان معظم الأدلة غير نصوص ، بل محتملة للتأويل ، لم يستقر منها للنظر دليل يسلم بإطلاق

ثم أخبار الأحاديث هي عمدة الشريعة ، وهي أكثر الأدلة ، ويتطرق إليها من جهة الأسانيد ضعف ، حتى إنها تختلف في كونها حجة أم لا ، وإذا كانت حجة فلها شروط أيضاً أن اختلفت لم تعمل أو اختلفت في إعمالها ، ومن جملة ما يقتضيه منه الأحكام « المفهوم » وكله مختلف فيه ، فلا مسألة تنفر عنه متفق عليها

ثم إذا رجعنا إلى القياس أتى الوادي بطمه على القرى ، بسبب اختلافهم فيه . أولاً ، ثم في أصنافه ، ثم في مسالكه ، ثم في شروط صحته ، ولا بد مع ذلك أن يسلم من خمسة وعشرين اعتراضاً ، وما أبعد هذا من التخلص حتى يصير مقتضاه حكماً ظاهراً جلياً !

وأيضاً فإن كل استدلال شرعي مبني على مقدمتين : « احدهما شرعية » ، « وفيها من النظر ما فيها ، و « مقدمة نظرية » تتعلق بتحقيق المناط ، وليس كل مناط معلوماً بالضرورة ، بل الغالب أنه نظري فقد صار غالب أدلة الشرع نظرية . وقد زعم ابن الجويني أن المسائل النظرية العقلية لا يمكن الاتفاق فيها عادة ، وهو رأى القاضي أيضاً ، والنظرية غير العقلية المحضة أولى أن لا يقع الاتفاق فيها ، فهذا كله مما يبين لك أن التشابهات في الشريعة كثيرة جداً ، بخلاف ما تقدم الاستدلال عليه

فالجواب أن هذا كله ^(٢) لا دليل فيه . أما التشابه بحسب التفسير المذكور .

(١) أي هل الالفاظ والصيغ التي قيل إنها للعموم ، كمن ، والذي ، والنكرة . في سياق النفي ، وهكذا ، هل هي موضوعة للعموم ؟ أم هي للخصوص ؟ أم تقول بالوقف ؟
(٢) الوجوه التي ذكرها ترجع إلى وجهين فقط ، فصل ثانيهما بثانية مسالك للاختلاف . وقوله (بحسب التفسير المذكور) أي وهو الذي لا يثبت معناه من

— وإن دخل فيه تلك الأنواع كلها التي مدار الأدلة عليها — فلا تشابه فيها بحسب الواقع ، إذ هي قد فُرت بالعموم المراد به الخصوص ، قد نصب الدليل على تخصيصه ، وبين المراد به ، وعلى ذلك يدل قول ابن عباس : لا علم الا مخصص . فأى تشابه فيه وقد حصل بيانه ؟ ومثله سائر الأنواع . وإنما يكون متشابها عند علم بيانه ؛ والبرهان قائم على البيان وأن الدين قد كمل قبل موت رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولذلك لا يقتصر ذوالاجتهاد على التمسك بالعام مثلا حتى يبحث عن مخصصه ، وعلى المطلق حتى ينظر هل له مقيد أم لا ؛ إذ كان حقيقة البيان مع الجمع بينهما ، فالعام مع خاصه هو الدليل ، فإن قد انحصار صار العام مع إرادة^(١) الخصوص فيه من قبيل التشابه ، وصار ارتفاعه^(٢) زينا وانحرافا عن الصواب .

ولأجل ذلك عُدَّت المعتزلة من أهل الزيغ ، حيث اتبعوا نحو قوله تعالى : (اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ) وقوله : (فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ) وتركوا مبينه وهو^(٣) قوله : (يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَذِهِ آيَةُ اللَّهِ) وقوله (فَابْتَثُوا

لفظه بل يحتاج إلى غيره ، يعنى وأما على ماسياتى في المسألة الثالثة في معنى التشابه الحقيقي فلا تدخل تلك الأنواع ، وهذا الجواب خاص بالوجه الأول من وجهى الاشكال . وسيأتى جواب الثانى في المسألة التالية حيث يقول : (وأما مسائل الخلاف وإن كثرت الخ)

(١) أى وهذا غير موجود في الشريعة . فلا عام أريد به الخصوص وقد فيه مخصصه ، بل لا بد من قيام دليل الخصوص

(٢) أى لإهمال المخصص وعدم الأخذ به مع وجوده في الشريعة ، لأن الدليل الشرعى هو مجموع العام ومخصصه . فلا أخذ بالعام وحده زيغ

(٣) غير مفهوم أن تكون الآياتان في التحكيم بيانا لا تبقى نسبة الفعل للخلق مربوطا بمشيتهم وفي الجزء الأول من الاعتصام في نفس هذا الموضوع أن الآيتين في التحكيم يردان على الخوارج في إنكارهم التحكيم على على رضى الله عنه ، استدلالا منهم بآية (إن الحكم إلا لله) أما آيتا نسبة الفعل في تهذيب الكلام أن مما يرد على المعتزلة في ذلك آية (وما تصامون إلا أن يشاء الله) . وعليه فيتين أن يكون

(المسألة الثالثة) التشابه في الأدلة حقيقي وإضافي . والأول قليل كما تقدم ٩١

حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا) واتبع الجبرية نحوه قوله : (وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ) وتركوا بيانه وهو قوله : (جَزَاءٌ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ) وما أشبهه . وهكذا سائر من اتبع هذه الأطراف من غير نظر فيما وراءها ، ولو جمعوا بين ذلك ووصلوا ما أمر الله به أن يوصل لوصلوا إلى المقصود . فإذا ثبت هذا فالبيان مقترن بالبين ، فإذا أخذ البين من غير بيان صار متشابها وليس بتشابه في نفسه شرعاً ، بل الزائنون أدخلوا فيه التشابه على أنفسهم فضلوا عن الصراط المستقيم . وبيان هذا المعنى يتقرر بفرض قاعدة ، وهي :

المسألة الثالثة

وهي أن التشابه الواقع في الشريعة على ضربين : أحدهما حقيقي ، والآخر إضافي . وهذا فيما يخص جهات نفسها . وثم ضرب آخر راجع إلى المناط الذي تتنزل عليه الأحكام .

(فالأول) هو المراد بالآية ، ومعناه راجع إلى أنه لم يحمل لنا سبيل إلى فهم معناه ، ولا نصب لنا دليل على المراد منه ؛ فإذا نظر المجتهد في أصول الشريعة وتفصاها وجمع أطرافها لم يجد فيها ما يحكم له معناه ، ولا ما يدل على مقصوده ومفراه ؛ ولا شك في أنه قليل لا كثير ، وعلى ذلك دلت الأدلة السابقة في أول المسألة . ولا يكون إلا فيما لا يتعلق به تكليف سوى مجرد الإيمان به . وهذا مذكور في فصل البيان والاجمال . وفي نحو من هذا نزلت آية آل عمران : (هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ

قد سقط من الكلام (١) الآية التي بينت آتت نسبة الفعل و(٢) رأى الخوارج و(٣) استدلالهم بآية (إن الحكم إلا لله) . فتكون آيتا التحكيم المذكورتان في الكتاب مبيتين لما في هذه الآية الأخيرة وسياق في المسألة الثامنة من الطرف الثاني من الأدلة ما يؤيد ما كتبناه هنا . وسياق أيضا في المسألة الثالثة من فصل الأحكام والنسخ ما لو انضم إلى هذا عين الجمل الساقطة هنا وانظر قوله في المسألة بعد هذه (ومن أمثلة هذا القسم ما تقدم آنفاً للبعثة الخوارج وغيرهم) مع أن النسخة هنا ليس فيها ذكر الخوارج

عليك الكتاب منه آيات مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ) حين قدم وفد نجران على

رسول الله صلى الله عليه وسلم

قال ابن اسحاق بعد ما ذكر منهم جملة ووصف من شأنهم ، وهم من النصرانية .

على دين الملك مع اختلاف من أمرهم — يريد في شأن عيسى — يقولون : هو الله ؛

لأنه كان يحيى الموتى ، ويرى الأسماع ، ويخبر بالغيوب ، ويخلق من الطين .

كهية الطير ثم ينفخ فيه فيكون طيراً ، ويقولون : هو ولد الله ؛ لأنه لم يكن له

أب يعلم ، وقد تكلم في المهد بشيء لم يصنعه ولد آدم قبله . ويقولون : هو ثالث

ثلاثة ؛ تقول الله : فلنا ، وأمرنا ، وخلقنا ، وقضينا ؛ ولو كان واحداً لما قال الا :

فعلت وقضيت وأمرت وخلقته ؛ ولكنه هو وعيسى ومريم . قال ففي كل ذلك

من أمرهم قد نزل القرآن ، يعني صدر سورة آل عمران الى قوله : (فَإِنْ تَوَكَّأْ

فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ) ففي الحكاية بما نحن فيه أنهم ^(١) ما قدروا الله حقاً .

قدره ، إذ قاسوه بالعبيد فنسبوا له صاحبة والولد ، وأثبتوا للخلق ما لا يصلح

الا للخالق ، ونفوا عن الخالق القدرة على خلق إنسان من غير أب . وكان الواجب

عليهم الايمان بآيات الله وتنزيهه عما لا يليق به فلم يفعلوا ، بل حكموا على الأمور

الإلهية بمقتضى آرائهم ، فزاعوا عن الصراط المستقيم

(والثاني) وهو الإضافي ليس بداخل في صريح الآية ، وإن كان في المعنى

داخلاً فيه ؛ لأنه لم يصر متشابهاً من حيث وضع في الشريعة ، من جهة أنه قد حصل

بيان في نفس الأمر ، ولكن الناظر قصر في الاجتهاد أو زاع عن طريق البيان

اتباعاً للهوى . فلا يصح أن ينسب الاشتباه إلى الأدلة ^(٢) ، وإنما ينسب إلى الناظرين .

(١) أي فليس الفرض أن ما تكلموا فيه من التشابه ، لأن المباحث المذكورة عنهم

في عيسى إنما هي المحكمات في آياتها التي وردت فيها ، لا يوجد فيها اشتباه ولكن في الموضوع

اتباع أهوائهم مبررين لها بهذه الحيات الفاسدة . وهي أشبه بما يصنعه الذين يتبعون أهواءهم

في تفسير الآيات المتشابهة لذلك قال (وفي نحو من هذا نزلت آية النع) ولم يقل وفيه نزلت

(٢) وإن كان الاشتباه حصل فيها بأحد هذين السببين . بخلاف القسم الثالث .

قال دليل فيه مفهوم لا أثر للاشتباه فيه ، وإنما الاشتباه في التطبيق

التقصير أو الجمل بمواقع الأدلة ، فيطلق عليهم أنهم متبعون للنشابه ، لأنهم إذا كانوا على ذلك مع حصول البيان فما ظنك بهم مع عدمه ؟ فلها قليل إتهم داخلون بالمعنى في حكم الآية

ومن أمثلة هذا القسم ما تقدم آتفاً للمعتزلة والخوارج وغيرهم . ومثله ماخرجه مسلم عن سفيان قال سمعت رجلاً يسأل جابر بن يزيد الجعفي عن قوله : (فَلَنْ أُزَجَّ الْأَرْضَ حَتَّى يَأْذَنَ لِي أَبِي أَوْ يَحْكُمَ اللَّهُ لِي وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ) فقال جابر : لم يحجى تأويل هذه الآية . قال سفيان : وكذب . قال الحميدي قتلنا لسفيان : ما أراد بهذا ؟ فقال إن الرافضة تقول إن علياً في السحاب ، فلا يخرج — يعني مع من خرج من ولده — حتى ينادى مناد من السماء — تريد علياً أنه ينادى — اخرجوا مع فلان ! يقول جابر فلما تأويل هذه الآية . وكذب . كانت في إخوة يوسف ، فهذه الآية أمرها واضح ، ومعناها ظاهر ، يدل عليه ما قبل الآية وما بعدها ، كما دل الخصاص على معنى العام ، ودل المقيد على معنى المطلق . فلما قطع جابر الآية عما قبلها وما بعدها ، كما قطع غيره الخصاص عن العام والمقيد عن المطلق ، صار الموضع بالنسبة اليه من النشابه ؛ فكان من حقه التوقف ، لكنه اتبع فيه هواه فزاع عن معنى الآية

(وأما الثالث) فالنشابه فيه ليس بعائد على الأدلة ، وإنما هو عائد على مناهج الأدلة . فالنهي عن أكل الميتة واضح ، والإذن في أكل الذككية كذلك ؛ فإذا اختلطت الميتة بالذككية حصل الاشتباه في المأكول ، لا في الدليل على تحليله أو تحريمه ؛ لكن جاء الدليل المقتضى لحكمه في اشتباهه ، وهو الاتهاء حتى يتبين الأمر ، وهو أيضاً واضح لا تشابه فيه . وهكذا سائر ما دخل في هذا النوع ، مما يكون محل الاشتباه فيه المناط لا نفس الدليل ، فلا مدخل له في المسألة

فصل

فإذا ثبت هذا فلنرجع إلى الجواب عن باقى^(١) السؤال فنقول :

قد ظهر مما تقدم أن التشابه باعتبار وقوع الأدلة مع ما يعارضها - كالعام والخاص وما ذكر معه - قليل ، وأن ما عد منه غير معدود منه ، وإنما يعد منه التشابه الحقيقي خاصة .

وأما مسائل الخلاف وإن كثرت فليست من التشابهات بإطلاق ، بل فيها ما هو منها ، وهو نادر ؛ كالتحلاف الواقع فيها أمسك عنه السلف الصالح ، فلم يتكلموا فيه بغير التسليم له والإيمان بفضله المحبوب أمره عن العباد ؛ كسائل الاستواء ، والنزول ، والضحك ، واليد ، والقسم ، والوجه ، وأشياء ذلك . وحين سلك الأولون فيها - لك التسليم وترك الخوض في معانيها دل على أن ذلك هو الحكم عندهم فيها ، وهو ظاهر القرآن ، لأن الكلام فيما لا يحاط به جهل ، ولا تكليف يتعلق بمعناها ، وما سواها من مسائل الخلاف ليس من أجل تشابه أدلتها ؛ فإن البرهان قد دل على خلاف ذلك ، بل من جهة نظر المجتهد في خارجها^(٢) ومناطاتها . والمجتهد لا يجب إصابته لما في نفس الأمر^(٣) بل عليه الاجتهاد بمقدار وسعه ؛

(١) وهو الخاص بمسائل الخلاف وقوله (ظهر مما تقدم) هذا كتمديد لربط أطراف المقام بعضها ببعض وكفذه لكتة على الجواب عن الشق الأول من السؤال لاحتضار المقام كله لدى السامع

(٢) أى فيما يخرج عليه للدليل ويحمل عليه معناه فسطفت المناطات عليه منابر ليصح قوله (وإنما قصاره الخ) ويكون قوله (إلى التشابه الاضافى وهو الثانى) راجعا إلى قوله خارجها . وقوله (أو إلى التشابه الثالث) راجعا إلى قوله ومناطاتها (٣) أى إن قلنا إن الله حكى في نفس الأمر في كل مسألة ، وهو رأى المخطئة فإن قلنا إن حكم الله في كل مسألة هو ما وصل اليه المجتهد بعد بذل وسعه فيكون الأمر أظهر

والأنظار تختلف باختلاف القرائح والتبخر في علم الشريعة ، فلكل مأخذ يجري عليه ، وطريق يسلكه بحسبه لا يحسب ما في نفس الأمر . فخرج المنصوص (١) من الأدلة عن أن يكون متشابهاً بهذا الاعتبار ، وإنما قصاره أن يصير إلى التشابه الإضافي وهو الثاني ، أو إلى التشابه الثالث .

ويدل على ذلك أنك تأخذ كل عالم في نفسه وما حصل له من علم الشريعة فلا تجد عنده من الأدلة المتشابهة والنصوص المصلحة إلا النادر القليل ، لأنه أخذ الشريعة مأخذاً اطردت له فيه ، واستمرت أدلتها على استقامة ، ولو كان وقوع الخلاف في المسائل يستلزم تشابه أدلتها لتشابهت على أكثر الناس ، ولم يتخلص منها بالبيان إلا القليل ، والأمر على ضد ذلك . وما من مجتهد إلا هو مقر بوضوح أدلة الشرع وإن وقع الخلاف في مسائلها ، ومعتزف بأن قوله تعالى : (مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ) على ظاهره من غير شك فيه ، فيستقرى من هذا إجماع على أن المتشابه في الشريعة قليل وإن اعترفوا بكثرة الخلاف . وأيضاً فإن كل خلاف واقع لا يستمر أن يمد في الخلاف ؛ أما أولاً فلما تقدم من أن الفرق الخارجة عن السنة حين لم تجمع بين أطراف الأدلة تشابهت عليها : المأخذ فضلت ، وما ضلت إلا وهي غير معتبرة القول فيما ضلت فيه ، بخلافها لا يمد . خلافاً ، وهكذا ما جرى مجراها في الخروج عن الجادة ، وإلى ذلك فإن من الخلاف . ماهو راجع في المعنى إلى الوفاق ، وهذا مذكور (٢) في كتاب الاجتهاد ، فسقط .

(١) قد يفهم من التقييد أن هذا الجواب إنما يفيد في أدلة الكتاب والسنة وقد يلحق بهما الإجماع الناشئ عنهما أما القياس وما ينشأ عنه من إجماع فلا يخرج عن التشابه . وربما أيد ذلك قوله فيما سبق (ثم إذا رجعنا إلى القياس أتى الوادئ بطمه على القرى الخ) ولكننا لا تأخذ بهذا الفهم لأنه مهما كانت إشكالات القياس لا تزيد عن أن تصير إلى التشابه الإضافي أو الضرب الثالث كغيره من الأدلة الشرعية .

(٢) سيأتي في المسألة الحادية عشرة وما بعدها مباحث ذخيرة بالفوائد في هذا الموضوع

بسببه كثير مما يمد في الخلاف ، وإذا روجع ما هنالك تبين منه هذا المقصد ، ووجه آخر . وهو أن كثيراً مما ليس بمحتاج إليه في علم الشريعة قد أدخل ^(١) فيها . وصار من مسائلها ولو فرض رفعه من الوجود رأساً لما احتل بما يحتاج إليه في الشريعة شيء ، بليل ما كان عليه السلف الصالح في فهمها - دعى العرب المحفوظة اللسان كالصحابة ومن يليهم من غيرهم - بل من ولد بعد ما فسد اللسان فاحتاج إلى علم كلام العرب ، كالك والشافعي وأبي حنيفة ومن قبلهم أو بعدهم وأمثالهم . فلما دخلت تلك الأمور وقع الخلاف بسببها ، ولو لم تدخل فيها لم يقع ذلك الخلاف . ومن استقرى مسائل الشريعة وجد منها في كلام المتأخرين عن تلك الطبقة كثيراً . وقد مر في المقدمات تنبيه على هذا المعنى ، وفي كتاب الاجتهاد معرفة ما يحتاج إليه المجتهد من العلوم المينة له على اجتهاده . فإذا جمعت هذه الأطراف تبين منها أن التشابه قليل ، وأن الحكم هو الأمر العام الغالب

﴿ المسألة الرابعة ﴾

التشابه ^(٢) لا يقع في القواعد الكلية ، وإنما يقع في القروع الجزئية ، والدليل على ذلك من وجهين : « أحدهما » الاستقراء أن الأمر كذلك « والثاني » أن الأصول لو دخلها التشابه لكان أكثر الشريعة من التشابه ، وهذا باطل ، وبيان ذلك أن الفرع مبني على أصله ، يصح بصحته ، ويفسد بفساده ، ويتضح بانضاحه وينحى بخفائه ، وبالجملة فكل وصف في الأصل مثبت في الفرع ، إذ كل فرع فيه

(١) أى قد أدخل في علم الشريعة - بعد ما احتاج إليه هؤلاء المجتهدون وأمثالهم - شيء كثير وقع فيه خلاف ، لاجابة إلى علم الشريعة به ، وقد حسب عليها ، وعد من الخلاف فيها . وأنت إذا رجعت لمسالك الخلاف الثمانية التي أشار إليها سابقاً تحققت صحة ما يقول

(٢) أى الحقيقى الذى ظهر من تحقيقه في المسألة قبلها أنه قليل وكما سيشير إليه في آخر المسألة . وعلى كل حال هذا بحث آخر غير تشابه نفس الآيات

حافى الأصل ، وذلك يقتضى أن الفروع المبنية على الأصول المتشابهة متشابهة ، ومعلوم أن الأصول منوط بعضها^(١) ببعض في التفرع عليها ، فلو وقع في أصل من الأصول اشتباه لزم سر يانه في جميعها ، فلا يكون المحكم أم الكتاب ، لكنه كذلك ، فدل على أن التشابه لا يكون في شيء من أمهات الكتاب .

فان قيل : فقد وقع في الأصول أيضا ؛ فان أكثر الزائنين عن الحق إنما زاعوا في الأصول لافي الفروع ، ولو كان زبهم في الفروع لكان الأمر أسهل عليهم . فالجواب أن المراد بالأصول القواعد الكلية ، كانت في أصول الدين أو في أصول الفقه ، أو في غير ذلك من معاني الشريعة الكلية لا الجزئية . وعند ذلك لانسلم أن التشابه وقع فيها ألبته ، وإنما في فروعها . فالآيات الموهمة للتشبيه ، والأحاديث التي جاءت مثلها ، فروع عن أصل التنزيه الذي هو قاعدة من قواعد العلم الإلهي ؛ كما أن فوائح السور وتشابهها واقع ذلك في بعض فروع من علوم القرآن ، بل الأمر كذلك أيضا في التشابه الراجع الى المناط ؛ فان الإشكال الحاصل في الذكية المختلطة بالهيئة من بعض فروع أصل التحليل والتحريم في المناطات البينة ، وهي الأكثر . فاذا اعتبر هذا المعنى لم يوجد التشابه في قاعدة كلية ولا في أصل عام ، اللهم إلا أن يؤخذ التشابه على أنه الإضافي ،

(١) أى فكثيرا ما يتوقف التفرع على أصل على ملاحظة أصل آخر . فاذا كان في هذه الأصول متشابه فكل ما تفرع عليه مباشرة أو بتوقف أصل عليه فانه يكون متشابه فيسرى التشابه الى الفروع التي انبنت على المتشابه أو الى الأصول الأخرى التي ترتبط بهذا الأصل المتشابه . ومعلوم أن هذا كثير جدا ، فيكون أكثر الفروع متشابهها . ف قوله (لزم سر يانه في جميعها) أى جميع فروع الأصول التي ينط التفرع عليها بهذا الأصل المتشابه ، وليس المراد جميع فروع الشريعة ؛ لأنه (أولا) لا يوافق مدعاء من أن الاكثر يكون متشابهها (وثانيا) لأنه ليس من المسلم أن جميع الفروع يلزم أن تنبى على أصل متشابه مباشرة أو بالواسطة

ف عند ذلك ^(١) فرق بين الأصول والقروع في ذلك ، ومن تلك الجهة حصل في العقائد الزيف والضلال ، وليس هو المقصود ^(٢) ههنا ، ولا هو مقصود صريح اللفظ ، وإن كان مقصودا بالمعنى والله أعلم ؛ لأنه تعالى قال : (مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ) الآية ! فأثبت فيه متشابهاً ؛ وما هو راجع لفظ ^(٣) الناظر لا ينسب الى الكتاب حقيقة ، وإن نسب اليه فبالجواز

﴿ المسألة الخامسة ﴾

تسليط التأويل على التشابه فيه تفصيل ، فلا يخلو أن يكون من التشابه الحقيقي ، أو من الإضافي . فإن كان من الإضافي فلا بد منه إذا تعين بالدليل ؛ كما بين العام بالخاص ، والمطلق بالقيّد ، والضروري بالحاجي ، وما أشبه ذلك ؛ لأن مجموعهما هو الحكم . وقدير بيانه . وأما إن كان من الحقيقي فغير لازم تأويله ؛ إذ قد تبين في باب الإجمال والبيان أن المجمل لا يتعلق به تكليف إن كان موحداً ^(٤) ؛ لأنه ^(٥) إما أن يقع بيانه بالقرآن الصريح ، أو بالحديث الصحيح

(١) لعله سقط منه لفظ (لا) . أى عند ملاحظة التشابه الإضافي لا يوجد فرق بين الأصول والقروع وقوله (ومن تلك الجهة) أى وبسبب التشابه الإضافي في الأصول جاء الزيف في العقائد ، كما تقدم له أمثله

(٢) أى إنما المقصود بنبهه عن الأصول هو التشابه الحقيقي ، وليس الإضافي مقصودا في هذا المبحث ، كما أنه ليس مقصودا بلفظ الآية وإن كان داخلا فيها بالمعنى كما ذكره سابقا

(٣) الناشئ من عدم ضمه لأطراف الأدلة بعضها إلى بعض كما سبق ، فليس في نفس الأدلة اشتباه إنما هو من تقصيره أو اتباع هواه

(٤) راجع المسألة الثانية عشرة في باب البيان والاحمال تجد في أولها أنه إما ألا يتعلق بالمجمل تكليف ، وإما أنه لا وجود له ، أى إذا وقفنا على (والراسخون في العلم) . وعليه قلل الأصل هنا إن كان (موجودا) أى على فرض وجود المجمل بمعنى التشابه الحقيقي

(٥) الضمير للحال والشأن كما يعلم بالتأمل ، لأن هذا التشقيق لا يجيء في المجمل الحقيقي الذي يقول فيه (إن كان موجودا) وكذا الضمير في (بيانه) للمجمل مطلقاً

أو بالاجتماع القاطع ، أولاً . فإن وقع بيانه بأحد هذه فهو من قبيل الضرب الأول من التشابه ، وهو الإضافي . وإن لم يقع بشيء من ذلك فالكلام في مراد الله تعالى من غير هذه الوجوه تسوّر على ما لا يعلم ، وهو غير محمود . وأيضاً فإن السلف الصالح من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من المعتدين بهم لم يعرضوا ^(١) لهذه الأشياء ، ولا تكلموا فيها بما يقتضي تعيين تأويل من غير دليل وهم الأسوة والقُدوة وإلى ذلك فلا آية مشيرة إلى ذلك بقوله تعالى : (فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتنبئون ما تشابه منه) الآية اثم قال (والراسخون في العلم يقولون آمناً به كل من عند ربنا) وقد ذهب جملة من متأخري الأمة إلى تسليط التأويل عليها أيضاً ، رجوعاً إلى ما يفهم من اتساع العرب في كلامها . من جهة الكناية والاستعارة والتثيل وغيرها من أنواع الاتساع ، تأنيساً للطالبيين ، وبناءً على استبعاد الخطاب بما لا يفهم ، مع إمكان الوقوف على قوله (والراسخون في العلم) وهو أحد ^(٢) القولين للمفسرين ، منهم مجاهد . وهي مسألة اجتهدية ، ولكن الصواب من ذلك ما كان عليه السلف . وقد استدلل الفزالي على صحة هذا المذهب بأمر ذكرها في كتابه المسمى بإلجام العوام ، فطالعه من هنالك

﴿ المسألة السادسة ﴾

إذ تسلط التأويل على التشابه فيراعى في المؤول به أوصاف ثلاثة : أن يرجع إلى معنى صحيح في الاعتبار ، متفق ^(٣) عليه في الجملة بين المختلفين ؛ ويكون اللفظ

(١) أي لم يعرضوا ويتصدوا له ، في باب ضرب ، من قولهم عرض له ، أشد العرض واعترض له قابله بنفسه كما في شرح القاموس

(٢) وعليه فلا يوجد التشابه بالمعنى الحقيقي

(٣) هذا هو الوصف الثاني ، ولم ين عليه شيئاً في بيانه الآتي ، وكأنه لازم للوصف الأول ، وهو صحة المعنى في الاعتبار ، لأنه لا يكون كذلك إلا حيث يتفق عليه في الجملة ، وإن خولف في التفصيل . فرجع الأمر إلى شرطين (الأول) صحة

المؤول قابلاً له. وذلك أن الاحتمال المؤول به إما أن يقبله اللفظ أولاً . فإن لم يقبله فاللفظ نص لا احتمال فيه ، فلا يقبل التأويل . وإن قبله اللفظ فأما أن يجري على مقتضى العلم ^(١) أولاً . فإن جرى على ذلك فلا إشكال في اعتباره ؛ لأن اللفظ قابل له والمعنى المقصود من اللفظ لا يأباه ، فاطرأحه إيهال لما هو ممكن الاعتبار قصداً ، وذلك غير صحيح مالم يتم دليل آخر على إيهاله أو مرجوحته . وأما إن لم يجر على مقتضى العلم فلا يصح أن يجعله اللفظ على حال ^(٢) والدليل على ذلك أنه لو صح لكان الرجوع إليه مع ترك اللفظ الظاهر ^(٣) رجوعاً إلى العمى ، ورمياً في جهالة ، فهو ترك للدليل لغير شيء ، وما كان كذلك فباطل .

هذا وجه .

وجه ثان وهو أن التأويل إنما يسلط على الدليل لمعارضة ما هو أقوى منه ،

المعنى في الاعتبار بأن يكون متفقاً مع الواقع المعترف به إجمالاً عن يعتد بهم . (والثاني) أن يكون وضع اللفظ قابلاً له لغة بوجه من وجوه الدلالة الحقيقية أو مجازاً أو كناية ، جارياً في ذلك على سنن اللغة العربية

(١) يعني أن اللفظ إذا كان قابلاً بحسب اللغة للمعنى المؤول به ينظر : هل معنى التركيب بعد اعتبار هذا التأويل يجري على مقتضى ما نعلمه في هذه القضية من الخارج ، أم لا يجري بل يخالف الواقع المعلوم لنا من طريق غير هذا الخبر ؟ فإن جرى على ذلك فلا يصح طرحه ، لأن الشرطين قد تحققا ، فاللفظ قابل ، والمعنى المقصود من التركيب لا يأباه ، أي لا يأتي اعتبار هذا التأويل في مفرد من مفرداته ، لأن المعنى المقصود من التركيب مع اعتبار هذا التأويل في مفرد من مفرداته يرجع إلى معنى صحيح في الواقع لا يخالف المعلوم لنا من قبل . وهذا يتبين أن اللفظ في قوله (والمعنى المقصود من اللفظ) ليس هو اللفظ المفرد الذي فيه التأويل ، وإلا لكان حاصله أن المعنى المقصود من اللفظ المؤول لا يأتي المعنى المؤول به اللفظ ، فيتحد الآتي والمأني . بل اللفظ هو اللفظ الخبري والمعنى المقصود منه هو المعنى التركيبي

(٢) أي ولو قبله اللفظ

(٣) وهو اللفظ المتشابه الظاهر في معناه الوضعي ، أي تركه إلى معنى لا يجري على اعتبار صحيح في مقتضى العلم يكون رجوعاً إلى عدم صرف . وقوله (ترك للدليل) أي وهو اللفظ الظاهر المتشابه

فالتأويل^(١) بين أمرين إما أن يبطل المرجوح جملة ، اعتماداً على الراجح ، ولا يلزم نفسه الجمع . وهذا نظر يرجع إلى مثله عند التعارض على الجملة . وإما أن لا يبطله ويعتمد القول به على وجه ، فذلك الوجه إن صح واتفق^(٢) عليه فذاك ، وإن لم يصح فهو قفص الغرض ، لأنه رام تصحيح دليله المرجوح لشيء^(٣) لا يصح ، فقد أراد تصحيح الدليل بأمر باطل ، وذلك يقتضى بطلانه عند ما رام أن يكون صحيحاً . هذا خلف .

ووجه ثالث^(٤) وهو أن تأويل الدليل معناه أن يحمل على وجه يصح كونه دليلاً في الجملة ، فردّه إلى ما لا يصح رجوع إلى أنه داليل لا يصح على وجه ، وهو جمع بين النقيضين . ومثاله تأويل من تأول لفظ الخليل في قوله تعالى : (وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا) بالفقير ، فإن ذلك يصير المعنى القرآني غير صحيح^(٥) وكذلك تأويل من تأول غوى من قوله : (وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى) أنه من غوى^(٦)

(١) أي إن الناظر في أمر تعارض عليه دليلان أحدهما راجح والآخر مرجوح له طريقان في التخلص من المعارضة : إما أن يهدر المرجوح بما يقتضى إهداره . وإما أن يجعله على معنى يكون صحيحاً متفقاً عليه ولا يعارض دليله الراجح . أما أنه يحمل المرجوح على وجه آخر لا يعارض الراجح ولكنه لا يكون صحيحاً في ذاته أولاً يوافقته عليه الخصم فعمل باطل حقيقة أو صناعة

(٢) أي حتى يسلم الخصم صحة المعنى في ذاته ، فيتأتى له دعوى حمل المرجوح عليه

(٣) لعل الأصل (بشيء)

(٤) لا يبعد عما قبله

(٥) لأن إبراهيم الذي يقدم الجبل السمين المشوى لضيوفه من عند أهله لا يصح أن يعد فقيراً . فهذا غير صحيح في الاعتبار لم يجر على مقتضى العلم . وما بعده تخلف فيه شرط قبول اللفظ المؤول له . ومثال بيان تخلف فيه الجمع : لأن اللفظ لا يقبله ، لامن الإشارة في (هذا) ولا من العطف في قوله (وهدى الخ) ولا يجرى على مقتضى العلم

(٦) بالكسر إذا شتم من شرب اللبن . أي فالتأويل فاسد لأن ما في القرآن بالفتح . وسياًق له هذا في المسألة التاسعة من الطرف الثاني من الأدلة

الفصل ، لعدم صحة غوى بمعنى غوى . فهذا لا يصح فيه التأويل من جهة اللفظ والأول لا يصح فيه من جهة المعنى . ومثال ما تخلفت فيه الأوصاف تأويل بيان^(١) ابن سحمان في قوله تعالى : (هذا بيان للناس) .

فصل

وهذا المعنى لا يختص بباب التأويل ، بل هو جار في باب التعارض والترجيح ؛ فإن الاحتمالين^(٢) قد يتواردان على موضوع واحد ، فيفتقر الى الترجيح فيهما ، فذلك ثابت عن صحة قبول المحل لهما ، وصحتها في أنفسهما ، والدليل في الموضوعين واحد .

الفصل الثاني في الأحكام والنسخ

ويشتمل على مسائل

﴿ المسألة الأولى ﴾

اعلم أن القواعد الكلية هي الموضوعات أولاً ، والذي نزل بها القرآن على النبي صلى الله عليه وسلم بمكة ، ثم تبعها أشياء بالمدينة ، كملت بها تلك القواعد التي وضع أصلها بمكة ، وكان أولها الإيمان بالله ورسوله واليوم الآخر ، ثم تبعه ما هو من الأصول العامة ، كالصلاة وإتفاق المال وغير ذلك . ونهى عن كل ما هو كفر أو تابع للكفر ، كالأقتراءات التي افتروها من الذبح لغير الله والشركاء الذين ادّعوا افتراء على الله ، وسائر ما حرموه على أنفسهم أو أوجبوه من غير

(١) يأتي في المؤلف في المسألة التاسعة المشار إليها آتياً بيان عن بيان هذا
(٢) لحل الأصل (الدليلين) وسيأتي بسطه في مبحث التعارض من كتاب الاجتهاد

أصل ، مما يختم أصل عبادة غير الله ، وأمر مع ذلك بمكارم الأخلاق كلها ، كالعدل ، والإحسان ، والوفاء بالعهد ، وأخذ العفو ، والإعراض عن الجاهل ، والدفع بالتي هي أحسن ، والخوف من الله وحده ، والصبر ، والشكر ، ونحوها ، ونهى عن مساوى الأخلاق من الفحشاء ، والمنكر ، والبغى ، والقول بغير علم ، والتطيف فى المكيال والميزان ، والفساد فى الأرض ، والزنى ، والقتل ، والوَاد ، وغير ذلك مما كان سائراً فى دين الجاهلية . وإنما كانت الجزئيات للمشروعات بمكة قليلة ، والأصول الكلية كانت فى النزول والتشريع أكثر .

ثم لما خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى المدينة ، واتسعت خِطَّةُ الاسلام كملت ^(١) هنالك الأصول الكلية على تدرج ، كإصلاح ذات البين ، والوفاء بالعقود ، وتحريم ^(٢) المسكرات ، وتحديد الحدود التى تحفظ الأمور الضرورية وما يكملها ويحسنها ، ورفع الحرج بالتخفيفات ^(٣) والرخص ، وما أشبه ذلك ، كله تكميل للأصول الكلية

(١) تراجع المسألة الثامنة من كتاب الأدلة ليفهم معنى كمال تلك الأصول ، وأنه ليس الغرض أن هناك أصولاً لم تكن حاصلة رأساً فى مكة ثم أنشئت فى المدينة . ويدل عليه أيضاً قوله أول مسألتنا (التى وضع أصلها بمكة)

(٢) تقدم فى المسألة الثامنة أن تحريم المسكر داخل لإجمالاً فى حفظ النفس . قالذى كان بالمدينة فى ذلك إكماله بالتصريح بتحريمه ، ووضع الحدود فى شربه . والنص على تحريم القليل منه من باب التكميل أيضاً

(٣) لا ينافى هذا قوله الآتى (إنما هو لما كان فيه تأنيس الخ) الذى يقتضى أنه روعى أولاً التخفيف ثم روعى التشديد بالمدينة . لأن التخفيف بالرخص إنما جاء بعد تفصيل التكليف التى كانت مطلقة ، وتفصيلها اقتضى إقترانها بمشقات وحرَج فى بعض الأحيان ، فروعيت الرخص . فهى حتى مع الرخص أشد منها حينما كانت بمكة بدون رخص . ويحسن بك أن تراجع المسألة الخامسة من باب النسخ فى كتاب الأحكام للآمدى لتزداد بصيرة فى هذا الموضوع وتعرف الخلاف فى جواز نوح النسخ الذى جعله المؤلف معظم النسخ

فالنسخ إنما وقع معظمه بالمدينة ، لما اقتضته الحكمة الإلهية في تمهيداً لحكم . وتأمل كيف تجد معظم النسخ إنما هو لما كان فيه تأنيس^(١) أولاً للقریب العهد بالإسلام واستثلاف^(٢) لهم ؛ مثل كون الصلاة كانت صلاتين ثم صارت خمساً ، وكون إيفاق المال مطلقاً بحسب الخيرة^(٣) في الجملة ثم صار محدوداً مقدراً ، وأن القبلة كانت بالمدينة بيت المقدس ثم صارت الكعبة ، وكلّ نكاح المتعة^(٤) ثم تحريره ، وأن الطلاق كان إلى غير نهاية على قول طائفة ثم صار ثلاثاً ، والظهار كان طلاقاً ثم صار غير^(٥) طلاق ، إلى غير ذلك مما كان أصل الحكم فيه باقياً على حاله قبل الإسلام ثم أزيل ، أو كان أصل مشروعيته قريباً خفيفاً ثم أحكم

﴿ المسألة الثانية ﴾

لما تقرر أن النزل بمكة من أحكام الشريعة هو ما كان من الأحكام الكلية ، والقواعد الأصولية في الدين ، على غالب الأمر ، اقتضى ذلك أن النسخ فيها^(١) قليل لا كثير ؛ لأن^(٢) النسخ لا يكون في الكليات وقوعاً وإن أمكن عقلاً

(١) أي في نوعه ومقداره ، وإلا فالإففاق مطلوب من أول التشريع ، لاخيرة فيه بمعنى الإباحة . وهذا معنى قوله (في الجملة)

(٢) التحقيق أن نكاح المتعة أبيع في غزوة الفتح ثلاثة أيام ثم حرم . فالتحليل كان لضرورة وقتية ثم نسخ ، وكلاهما كان بالمدينة . فالمثال على ما ترى

(٣) . يعني وهو أشد ؛ لأنه يحتاج لكفارة بخلاف الطلاق

(٤) أي في الأحكام المنزلة بمكة ، لافي الأحكام الكلية ، حتى لا يتنافى مع قوله بعد (لا يكون فيها وقوعاً الخ) وقوله (لم يثبت نسخ لكل) . ولو قال فيه لكان نصاً في المراد

(٥) ذكر المؤلف ثلاثة أوجه في الاستدلال على أن النسخ فيما نزل بمكة قليل . - أو نادر كما يقول بعد - «١» وجه خاص ، وهو أن أكثر ما نزل بها كليات ، وهي لا نسخ فيها . أما أن أكثر ما نزل بها كليات فقد تقرر في المسألة الأولى . - وأما أن الكليات لا نسخ فيها فدلله الاستقراء التام وأن الشريعة مبنية الخ وإذلة

ويدل على ذلك^(١) الاستقراء التام ، وأن الشريعة مبنية على حفظ الضروريات والحاجيات والتحصينيات ، وجميع ذلك لم ينسخ منه شيء ، بل إنما أتى بالمدينة ما يقويها ويحكمها ويحصنها ؛ وإذا كان كذلك لم يثبت نسخ لكلي البتة . ومن استقرى كتب الناسخ والمنسوخ تحقق هذا المعنى ؛ فإنما يكون النسخ في الجزئيات منها ، والجزئيات المكية قليلة

وإلى هذا فإن الاستقراء يبين أن الجزئيات القرعية التي وقع فيها الناسخ والمنسوخ بالنسبة إلى ما بقي محكما قليلة . ويقوى^(٢) هذا في قول من جعل المنسوخ من المتشابه ، وغير المنسوخ من المحكم ؛ لقوله تعالى : (هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ) فدخل النسخ في الفروع المكية قليل ، وهي قليلة ، فالنسخ فيها قليل ، فهو إذا بالنسبة إلى الأحكام المكية نادر^(٣)

ووجه آخر ، وهو أن الأحكام إذا ثبتت على المكلف فادعاء النسخ فيها لا يكون إلا بأمر محقق^(٤) ؛ لأن ثبوتها على المكلف أولاً محقق ، فرفضها بعد العلم صحت المقدستان ثبت أنه لا نسخ في أكثر الأحكام المكية ، بل في القليل منها . وهو المطلوب ٢٠ ، ما أضافه بقوله (وإلى هذا فإن الاستقراء الخ) وحاصله أن من تتبع الناسخ والمنسوخ من الأحكام الجزئية نفسها تبين له أن ما نسخ من الجزئيات أقل من المحكم منها . وهذا كما يصح دليلاً على قلة النسخ في الأحكام المكية ، يدل على قلته في الأحكام المدنية أيضاً ، وإن كان سياقه للاستدلال على المكي ٣٠ ، في قوله (ووجه آخر وهو أن الأحكام الخ) وهو كسابقه عام للبكي والمدني . ولذلك أحال عليهما في الفصل عند الاستدلال على أن الأمر كذلك في سائر الأحكام (١) أي على أن النسخ لا يكون في الكليات ؛ لأعلى أصل الدعوى . فهو استدلال على مقدمة الدليل

(٢) لأنه حيثئذ يكون مقابلاً للحكم الذي نصت الآية على أنه أم الكتاب وأصله والغالب فيه

(٣) أي لأنه قليل فيما هو في ذاته قليل

(٤) يشبه كلام ابن النحاس الآتي بعد . فلعلمه مأخذه

بثبوتها لا يكون إلا بمعلوم محقق . ولذلك أجمع المحققون على أن خبر الواحد لا ينسخ^(١) القرآن ولا الخبر المتواتر ، لأنه رفع لمقطوع به بالظنون ، فافتضى هذا أن ما كان من الأحكام المكية يدعى نسخه لا ينبغي قبول تلك الدعوى فيه إلا مع قاطع بالنسخ ، بحيث لا يمكن الجمع بين الدليلين ولا دعوى الإحكام فيهما .

فصل

وهكذا يقال في سائر الأحكام مكية كانت أو مدنية ويدل على ذلك الوجهان الأخيران ، ووجه ثالث ، وهو أن غالب^(٢) ما ادعى فيه النسخ إذا تأمل وجدته متنازعا فيه ، ومحملا ، وقريبا من التأويل بالجمع بين الدليلين على وجه ، من كون الثاني بيانا لمجمل ، أو تخصيصا لمعوم ، أو تقييدا لمطلق ، وما أشبه ذلك من وجوه الجمع ، مع البقاء على الأصل من الإحكام في الأول والثاني . وقد أسقط ابن العربي من النسخ والنسخ كثيرا بهذه الطريقة . وقال الطبري : أجمع أهل العلم على أن زكاة الفطر فرضت ، ثم اختلفوا في نسخها : قال ابن النحاس : فلما ثبتت بالاجماع وبالأحاديث الصحاح عن النبي صلى الله عليه وسلم ، لم يجوز أن تزال إلا بالاجماع أو حديث يزبطها ويدين نسخها ، ولم يأت من ذلك شيء ، انتهى المقصود منه .

ووجه رابع يدل على قلة النسخ وندوره ، أن تحريم ما هو مباح بحكم الأصل ليس بنسخ عند الأصوليين ؛ كالتحر والربا ، فإن تحريمهما بعد ما كانا على حكم

(١) نعم هو قول الأكثرين . وحجتهم واضحة . وإنما قبلوا تخصيص المتواتر بالاتحاد ولم يقبلوا نسخه به لأن الأول يان وجمع بين الدليلين ، بخلاف النسخ فإنه إبطال .

(٢) ومنه يعلم أن الطريقة التي جرى عليها مثل الجلالين في التفسير ليست على ما ينبغي . وإن كان جريا على الاصطلاح الآتي في المسألة بعد فهو تساهل في التعبير غير محمود في بيان كلام الله تعالى .

الأصل لا يعد نسخاً لحكم الإباحة^(١) الأصلية . ولذلك قالوا في حد النسخ : إنه رفع الحكم الشرعي^(٢) بدليل شرعي متأخر ، ومثله رفع براءة الذمة بدليل . وقد كانوا^(٣) في الصلاة يكلم بعضهم بعضاً ، إلى أن نزل : (وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ) . وروى أنهم كانوا^(٤) يلتفتون في الصلاة إلى أن نزل : (الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ) قالوا : وهذا إنما نسخ أمراً^(٥) كانوا عليه ، وأكثر القرآن^(٦) على ذلك . معنى هذا أنهم كانوا يصلون ذلك بحكم الأصل من الإباحة ، فهو مما لا يعد نسخاً . وهكذا كل ما أبطله الشرع من أحكام الجاهلية . فاذا اجتمعت هذه الأمور ، ونظرت إلى الأدلة من الكتاب والسنة ، لم يتخلص في يدك من منسوخها

(١) يدل على أن الحر كان مباحاً بحكم الأصل قبل نزول تحريمه بالمدينة وهذا يحتاج إلى الجمع بينه وبين ما سبق له أن تحريره داخل في الأصل المكي إجمالاً وهو حرمة الجناية على النفس والأعضاء

(٢) أي والمباح بحكم الأصل والعادة الجارية قبل الشرع لا يعتبر حكماً شرعياً (٣) روى في التيسير عن زيد بن أرقم قال : كنا نتكلم في الصلاة يكلم الرجل منا صاحبه وهو إلى جنبه حتى نزلت (وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ) فأمرنا بالسكوت ونهينا عن الكلام . أخرجه الخمسة

(٤) أخرج ابن مردويه أنه كان صلى الله عليه وسلم إذا صلى يلتفت في الصلاة فنزلت هذه الآية . وأخرجه الحاكم ومصححه ، والبيهقي في سننه أنه كان إذا صلى رفع بصره إلى السماء فنزلت الآية

(٥) أي فليس نسخاً لحكم شرعي ، بل تعمير للذمة بعد أن كانت غير مشغولة . وقد تفنن في تسمية هذا النوع تحريم ما هو مباح بالإباحة الأصلية ، أو رفع براءة الذمة بدليل ، أو نسخ أمر كانوا عليه . وهي عبارات ثلاث استعملها في معنى واحد زيادة في إيضاح الفرق بينه وبين نسخ الحكم الشرعي

(٦) أي أكثر تشريع القرآن رفع ونقض لما كانوا عليه ، وإن كان أمهاتهم مدة وأخذهم بالتدرج في تشريع ما به إصلاح عاداتهم وعباداتهم . فلا يعد نسخاً ، لأنه إنشاء لأحكام لم يسبقها تشريع في موضوعها

الاما هو نادر . على أن ههنا معنى يجب التنبيه له ، ليفهم اصطلاح القوم في النسخ . .
ومى :

﴿ المسألة الثالثة ﴾

وذلك أن الذى يظهر من كلام المتقدمين أن النسخ عديم في الإطلاق أعم منه في كلام الأصوليين : فقد يطلقون على تقييد المطلق نسخا ، وعلى تخصيص العموم بدليل متصل أو منفصل نسخا ، وعلى بيان المبهم والمجمل نسخا ، كما يطلقون على رفع الحكم الشرعى بدليل شرعى متأخر نسخا ؛ لأن جميع ذلك مشترك في معنى واحد ، وهو أن النسخ في الاصطلاح المتأخر اقتضى أن الأمر المتقدم غير مراد في التكليف ، وإنما المراد ما جىء به آخرآ ، فالأول غير معمول به ، والثانى هو المعمول به

وهذا المعنى جار فى تقييد المطلق ، فإن المطلق متروك الظاهر مع مقيدته ، فلا إعمال له فى إطلاقه ، بل العمل هو المقيد ، فكأن ^(١) المطلق لم يقد مع مقيدته شيئا ، فصار مثل الناسخ والمنسوخ . وكذلك العام مع الخاص ؛ إذ كان ظاهر العام يقتضى شمول الحكم لجميع ما يتناول اللفظ ، فلما جاء الخاص أخرج حكم ظاهر العام عن الاعتبار ، فأشبهه الناسخ والمنسوخ ، إلا أن اللفظ العام لم يهمل مدلوله جملة ، وإنما أهمل منه ما دل عليه ^(٢) الخاص ، وبقي السائر على الحكم الأول . والبيان مع المبهم ^(٣) كالقيد مع المطلق . فلما كان كذلك استسهل إطلاق

(١) إنما قال (كأن) لأن الواقع أن المطلق لم يهمل مدلوله جملة كما سيأتى في العام بعد فيقال نظيره هنا ، أى أن الذى أهمل إنما هو الاحتمالات الأخرى لغير المقيد

(٢) أى أهمل منه ما دل الخاص على إهماله ، وهو ما عدا مدلول الخاص

(٣) كما أتى مثاله بعد فى قوله تعالى (قل لا أقال لله والرسول) مع قوله (واعلموا أنما غنمتم) الآية

لفظ النسخ في جملة هذه المعاني ؛ لرجوعها الى شيء واحد .
ولا يد من أمثلة تبين المراد : فقد روى عن ابن عباس أنه قال في قوله تعالى :
(مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ) إنه ناسخ لقوله تعالى :
(مَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فِي حَرْثِهِ ، وَمَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا
نُؤْتِهِ مِنْهَا) . وعلى هذا التحقيق تقييد لطلق ؛ إذ كان قوله : (نُؤْتِيهِ مِنْهَا) مطلقاً
ومعناه مقيد بالمشيئة ، وهو قوله في الأخرى : (لِمَنْ نُرِيدُ) وإلا فهو إخبار ،
والأخبار لا يدخلها ^(١) النسخ .

وقال في قوله : (وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ — الى قوله : وَأَنْتُمْ يَقُولُونَ
مَالًا يَفْعَلُونَ) هو منسوخ بقوله : (إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا
اللَّهَ كَثِيرًا) الآية ! قال مكي : وقد ذكر عن ابن عباس في أشياء كثيرة في
القرآن فيها حرف الاستثناء أنه قال : « منسوخ » قال وهو مجاز لا حقيقة ؛ لأن
الاستثنى مرتبط بالاستثنى منه ، بينما حرف الاستثناء أنه ^(٢) في بعض الأعيان الذين
عهم اللفظ الأول ؛ والناسخ منفصل ^(٣) عن المنسوخ رافع لحكمه ، وهو بغير

(١) أى لا يدخل النسخ مدلول الخبر وثمرته إن كان عاماً لا يتغير ؛ كالأخبار
بوجود الآله وبصفاته ، فدخل النسخ في هذا المدلول محال بإجماع . أما إذا كان
عاماً يتغير كإيمان زيد وكفر عمرو ففيه خلاف ، والمختار جوازه . وأما نسخ تلاوة
الخبر أو نسخ تكليفنا به كما إذا كلفنا بأن نخبر بشيء ثم ورد نسخ التكليف بذلك
فكل من هذين جائز ، لأنه من التكليف ، فيدخله النسخ ، فانظر معنى الآية هل هو
عاماً يتغير فيدخله النسخ على المختار ؟ أم لا يتغير فلا يدخله ؟ وقالوا إن من أمثلة
مآلاً يتغير أن تقول أهلك الله زيدا ، لأنها حادثة واحدة تقع مرة واحدة فلا يتأتى
فيها التغير . والتحقيق أن بعض الأخبار يجوز في مدلولها النسخ كما إذا كان الخبر عاماً
فيأتى الثاني بين تخصيصه وقصره على البعض كما في الآية . إلا أنه يكون على اصطلاح
المقدمين لا اصطلاح الأصوليين . وكلامه في هذا . راجع الأحكام للآمدى
(٢) أنه بدل من الضمير في يئنه . فالكلام واضح لا يحتاج لتصحيح كما ظن
(٣) لأنه قد أخذ في تعريفه أن يكون الدليل الناسخ متأخراً عن المنسوخ ،
ويؤيده أن يكون بغير حروف الاستثناء

حرف . هذا ما قال . ومعنى ذلك أنه تخصيص للعموم قبله ، ولكنه أطلق عليه لفظ النسخ ؛ إذ لم يعتبر فيه الاصطلاح الخاص .

وقال في قوله تعالى : (لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْأَلُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا) إنه منسوخ بقوله : (لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ مَسْكُونَةٍ) الآية ! وليس من الناسخ والمنسوخ في شيء ، غير أن قوله : (لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ) يثبت ^(١) أن البيوت في الآية الأخرى إنما يراد بها المسكونة

وقال في قوله : (أَتَرَوْا خِيفًا وَقَالًا) إنه منسوخ ^(٢) بقوله : (وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً) والآيتان في معنيين ، ولكنه نبه على أن الحكم بعد غزوة تبوك أن لا يجب النفير على الجميع .

وقال في قوله تعالى : (قُلِ الْأَقَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ) منسوخ بقوله : (وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ) وإنما ذلك بيان لمبهم في قوله (لله والرَّسُولِ) . وقال في قوله : (وَمَا عَلَى الَّذِينَ يَتَّقُونَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ) إنه منسوخ بقوله : (وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتَ اللَّهِ يَكْفُرُ بِهَا) الآية ! وآية الانعام ^(٣) خبر من الأخبار ، والأخبار لا تنسخ ولا تُنسخ .

(١) بل في نفس الآية الأخرى ما يثبت أنها خاصة بالمسكونة ، لأن قوله (حتى تسألوا وتسلموا على أهلها) يقتضى ذلك

(٢) وبه قال عطاء . وهو مبنى على أن الآية الثانية في الجهاد ، وقد بين الفخر مع هذا أنه لا يلزم النسخ . وقيل إنها في أحكام التفقه في الدين لا تدخل لها بالجهاد كما قاله المؤلف . إلا أنه لا داعي إذن لقوله (ولكنه نبه) لأن هذا هو معنى النسخ

(٣) نزل بمكة (وإذا رأيت الذين يخوضون الآية) ، فسكا المسلمون أنهم يحرمون من المسجد الحرام والطواف إذ كان كل واحد حصل من المشركين خوض

واستهزاء تركوا المكان الذي يجلسون فيه ، وهذا حرج . فزلت الرحمة والرخسة بقوله (وما على الذين يتقون) أى الشرك والمعاصي (من حسابهم من شيء ولكن ذكرى) فأبيح لهم البقاء في أماكنهم مع تذكير الخافضين وإرشادهم . ثم إن المناقذين في المدينة كانوا يجالسون أجراء اليهود ويسمعون منهم الهزء والظعن في

وقال في قوله : (وإذا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُوا الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينُ فَارْزُقُوهُمْ مِنْهُ) الآية ! إنه منسوخ بآية المواريث . وقال مثله الضحاك والسدي وعكرمة . وقال الحسن ، منسوخ بالزكاة . وقال ابن المسيب : نسخه الميراث والوصية . والجمع بين الآيتين ممكن ، لاحتمال حمل الآية على التنبؤ^(١) ، والمراد بأولى القربى من لا يرث ، بدليل قوله : (وإذا حَضَرَ) كما ترى^(٢) الرزق بالحضور . فان المراد غير الوارثين . وبين الحسن أن المراد التنبؤ أيضاً ، بدليل آية الوصية والميراث ، فهو من بيان الجمل والمبهم

وقال هو وابن مسعود في قوله : (وَإِنْ تَبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُصْغَوْا يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ ، فَيَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ) إنه منسوخ بقوله : (لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا) بدليل أن ابن عباس فسر الآية بكتمان الشهادة^(٣) إذ تقدم قوله ::

الاسلام والقرآن فزلت الآية (وقد نزل عليكم في الكتاب) خطاباً للمناقضين . بأنه نزل عليكم في القرآن أن إذا سمعتم آيات الله الخ إلى أن قال إنكم ، أيها المناقضون ، إذا مثل هؤلاء الأتجار الكفار . وعليه فالمراد بما أنزل عليهم في الكتاب هو آية (وإذا رأيت الذين يخوضون الخ) الموجبة لقيامهم من مجلس الخائضين راجع الفخر الرازي في الآيتين . وعلى ما قاله يكون حصل نسخ مرتين : نسخ لعزيمة القيام بالتخفيف وإباحة الجلوس مع الذكري ، وكل من الناسخ والمنسوخ في سورة الأنعام ، ونسخ للتخفيف ثانياً بآية (وقد نزل عليكم في الكتاب الخ) في سورة النساء . وقد قالوا إن هذا لا يعهد مثله في الشريعة كما قاله ابن القيم في غير موضع من كتابه زاد المعاد . هذا ثم لا يخفى أن قوله (وما على الذين يتقون) يفيد حكماً شرعياً هو رفع الحرج فيصح أن يكون ناسخاً ومنسوخاً لأنه ليس بخبر معنى ، خلافاً لما قاله المؤلف أولاً وآخرأ . وسيأتى مثله في الأمر غير الصريح

(١) وقد أقسم ابن عباس على أنها تحكمة لم تنسخ ولكنها بما تهاون فيه الناس . راجع البخاري

(٢) تحريف ولعل الأصل (لما شرط الرزق بالحضور كان المراد الخ)

(٣) ومعنى الآية على كلام ابن عباس إن تبدوا ما في أنفسكم وما تعلون في

(ولا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ) ثم قال: (وإن تَبَدُّوا ما في أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوا بِحُاسِبِكُمْ بِهِ اللَّهُ) الآية ! فحصل أن ذلك من باب تخصيص العموم ، أو بيان المجمل .

موضوع الشهادة بأن قولوا لصاحب الحق نعلم الشيء . ولكننا لا نشهد به عند الأحكام ، أو نخفوه بالألّا تظلموا صاحب الحق على ماتعلونه ، يحاسبكم به الله على كل حال ، لأنّه كتمان للشهادة ومضيق للحق . فيكون قوله (وإن تبدوا الخ) من باب بيان المجمل لقوله (ولا تكتموا) ، قد كان يحتمل الأمرين ، كما يحتمل أحدهما فقط . وعليه لا تكون آية (لا يكلف الله نفسا إلّا وسعها) مرتبطة بهذه الآية . فقوله (بدليل الخ) سقط منه كلام تقديره (وليس بمنسوخ بدليل الخ) . أما على رواية أنه لما نزلت آية (وإن تبدوا) شق الأمر على الصحابة وجثوا على ركبهم أمامه صلى الله عليه وسلم وقالوا : كلفنا من الأمر ما نطيق ، من صوم وصلاة الخ . ولكن نزلت هذه الآية وليس في وسعنا تنزيه النفس عن الهواجس والخواطر السيئة ، فأُزيل الله آية (لا يكلف الله نفسا إلّا وسعها) يعني فلا يكلفكم بالخواطر وما يكون في النفس غير العزم على الفعل الذي تطيقونه فيكون معنى كونها ناسخة لآية (وإن تبدوا) أنها مبينة لاجمالها أو غخصة لما يعض ما يشملها قوله (وإن تبدوا ما في أنفسكم) . والحاصل أنه على رأى ابن عباس لا تعلق لآية (لا يكلف الله) بآية (وإن تبدوا) وتكون هذه محكمة ولا تخصيص فيها ، بل هي مبينة لاجمال آية (ولا تكتموا الشهادة) . وأما إذا جرينا على رواية جثو الصحابة على الركب فتكون آية (لا يكلف) غخصة أو مبينة لاجمال آية (وإن تبدوا) الذي كان بظاهره يشمل الهواجس والخواطر فزلت الآية عخرجة لما عدا العزم الذي في الوسع اجتنباه . ويكون قوله (فحصل أن ذلك من باب التخصيص الخ) صحيحا لكن بما شرحناه ، ويكون في الكلام سقط آخر قبل قوله (فحصل) تقديره : وعلى فرض رواية الجثو وعدم مسaire ابن عباس تكون آية (لا يكلف) غخصة أو مبينة لآية (وإن تبدوا) لanasخة . ولا يخفى عليك أن الكلام لا يستقيم إلا بتقدير شيء ساقط منه ، لأن ابن مسعود الذي يقول . كما في البخاري ومسلم . (والله الذي لا إله إلا هو . ما نزل سورة من كتاب الله إلا وأنا أعلم أين نزلت ولا أنزلت آية من كتاب الله إلا وأنا أعلم فيم أنزلت ولو أعلم أحدا أعلم مني بكتاب الله تعالى بلغه إلا بل لركبت إليه) الذي يقول

وقال في قوله : (وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا) إنه منسوخ بقوله : (وَالتَّوَاعَدُ مِنَ النِّسَاءِ) الآية ١ وليس بنسخ ، إنما هو تخصيص لما تقدم من العموم
وعن أبي البرداء وعُبادة بن الصامت في قوله تعالى : (وَطَعَامُ الَّذِينَ أُتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ) أنه ناسخ لقوله : (وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرْ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ) فإن كان المراد أن طعام أهل الكتاب حلال وإن لم يذكر اسم الله عليه فهو تخصيص للعموم ، وإن كان المراد أن طعامهم حلال بشرط التسمية فهو أيضاً من باب التخصيص لكن آية الانعام هي آية العموم المخصوص في الوجه الأول ، وفي الثاني بالعكس ^(١)

وقال عطاء في قوله تعالى : (وَمَنْ يُؤْلَمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرُهُ) إنه منسوخ بقوله : ذلك لا يقول إنها منسوخة بدليل أن ابن عباس فسر الآية ، ولكنه إذا قال بالنسخ فأنما يقول بعله هو . هذا وقد روى البغوى في تفسيره بجملة طرق أن ابن عباس يقول لها منسوخة بآية (لا يكلف) راوياً حديث جسر الصحابة وشدة ما لحقهم بسبب هذه الآية . ومعنى كونها منسوخة على رأيه هذا أن تكون مخصوصة أو مينة بها على ما شرحناه ، ولم يذكر البغوى عنه الوجه الذى ذكره المؤلف من رجوعها الى قوله (وَلَا تَكْتُمُوا) بل ذكر وجهاً آخر عنه إنها محكمة على أن معنى يحاسبكم يخبركم به ، وأن الحساب لا يستلزم العقاب وانها تتلاقى مع حديثه فأما المؤمن فيقول له ربه ألم تفعل كذا ، ألم تفعل كذا ؟ ثم يقول سترتها عليك في الدنيا واليوم أغفرها لك . وأما الفاجر فيحاسبه على شركه وكفره) وهذا معنى (فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء) . ولا شك أن هذا غير ما نقله المؤلف عنه هنا

(١) إلا أنه يتوقف على صحة تخصيص المتقدم للتأخر . لأن سورة المائدة متأخرة عن الانعام . وهو رأى الأكثر ، يقولون : يخص العام بالخاص مطلقاً تقدم أو تأخر . وقال بعضهم لا يخص الكتاب الكتاب مطلقاً تقدم المخصص أو تأخر . وقال إمام الحرمين وأبو حنيفة إنما يتخصص العام بالخاص إذا تقدم العام في التاريخ ، وإلا كان العام المتأخر ناسخاً

(إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مَا بَيْنَهُنِ) إِلَى آخِرِ الْآيَتَيْنِ ، وَإِنَّمَا هُوَ تَخْصِصٌ وَبَيَانٌ لِقَوْلِهِ : (وَمَنْ يُؤْلِهِمْ) فَكَانَ عَلَى مَعْنَى : وَمَنْ يُولِّهِمْ وَكَانُوا مِثْلِي عِدَدَ الْمُؤْمِنِينَ ، فَلَا تَمَارُضُ وَلَا نَسْخَ بِالْإِطْلَاقِ الْآخِرِ . وَقَالَ فِي قَوْلِهِ : (وَأُجِّلْ لَكُمْ مَآوِئُهُ ذَلِكَكُمْ) إِنَّهُ مَنْسُوخٌ بِالنِّهْيِ عَنْ نِكَاحِ الْمَرْأَةِ عَلَى عَمَتِهَا أَوْ خَالَتِهَا ، وَهَذَا مِنْ بَابِ تَخْصِصِ الْعُمُومِ .

وَقَالَ وَهَبُ بْنُ مَسْنِيٍّ فِي قَوْلِهِ : (وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَنْ فِي الْأَرْضِ) نَسَخَتْهَا الْآيَةُ الَّتِي فِي غَافِرٍ : (وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا) . وَهَذَا مَعْنَاهُ أَنَّ آيَةَ غَافِرٍ مَبِينَةٌ لِآيَةِ الشُّورَى ؛ إِذَا هُوَ خَبَرٌ مُحْضٌ ^(١) ، وَالْأَخْبَارُ لَا نَسْخَ فِيهَا ، وَقَالَ ابْنُ النَّحَّاسِ : هَذَا لَا يَقَعُ فِيهَا نَاسْخٌ وَلَا مَنْسُوخٌ ؛ لِأَنَّهُ خَبَرٌ مِنَ اللَّهِ ، وَلَكِنْ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ وَهَبُ لِمَنْ مَنِعَهُ أَرَادَ أَنَّ هَذِهِ الْآيَةَ عَلَى نُسْخَةٍ ^(٢) تِلْكَ الْآيَةُ ، لِأَفْرَقَ بَيْنَهُمَا ، يَعْنِي أَنَّهُمَا بِمَعْنَى وَاحِدٍ وَإِحْدَاهُمَا تَبَيَّنَ الْآخَرَى . قَالَ : وَكُنَّا يَجِبُ أَنْ يُتَأَوَّلَ لِلْعُلَمَاءِ ، وَلَا يُتَأَوَّلُوا عَلَيْهِمْ انْخِطَاطُ الْعَظِيمِ ، إِذَا كَانَ لِمَا قَالُوهُ وَجْهٌ . قَالَ : وَاللَّيْلُ عَلَى مَا قُلْنَا هَ مَا حُدِّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ ثُمَّ أَسْتَدْعِنُ قَتَادَةَ فِي قَوْلِهِ (وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَنْ فِي الْأَرْضِ) قَالَ : لِلْمُؤْمِنِينَ مِنْهُمْ

وَعَنْ عِرَاكَ بْنِ مَالِكٍ وَعُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ وَابْنِ شِهَابٍ أَنَّ قَوْلَهُ : (وَالَّذِينَ يَكْتُمُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ) الْآيَةُ مَنْسُوخَةٌ بِقَوْلِهِ : (خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً) وَإِنَّمَا هُوَ بَيَانٌ ^(٣) لِمَا يَسْمَى كَنْزًا ، وَأَنَّ الْمَالَ إِذَا أُدْبِتْ زَكَاتُهُ لَا يَسْمَى كَنْزًا ،

(١) أَيْ وَلَا يُؤَوَّلُ إِلَى تَكْلِيفٍ حَتَّى يَدْخُلَهُ النَّسْخُ ، إِذْ لَوْ كَانَ بِمَعْنَى الْأَمْرِ لَصَحَّ دُخُولُ النَّسْخِ فِيهِ

(٢) وَهَلْ قَرَأَهَا ابْنُ النَّحَّاسِ (نَسَخَتْهَا) اسْمًا مُبْتَدَأُ خَبَرِهِ الْآيَةُ الَّتِي أَخْلَاهُ قَرَأَهَا فَعَلًا ؟ الْأَوَّلُ أَقْرَبُ إِلَى غَرَضِهِ ، وَأَيْسَرُ فِي تَأْوِيلِهِ كَلَامُهُ

(٣) بِدَلِيلِ الْأَحَادِيثِ الْكَثِيرَةِ الْوَارِدَةِ فِي أَنَّ الْكَنْزَ هُوَ الَّذِي لَا تُؤَدَّى زَكَاتُهُ ، عَنْ ابْنِ عَمْرِو بْنِ عَبَّاسٍ وَغَيْرِهِمَا . وَخَرَجَ بَعْضُهَا الْبُخَارِيُّ وَمَالِكٌ ، وَبَعْضُهَا أَبُو دَاوُدَ . رَاجِعِ التَّيْسِيرَ

وبقي ما لم يترك داخلا تحت التسمية . فليس من النسخ في شيء .
وقال قتادة في قوله : (اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ) إنه منسوخ بقوله : (فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ) وقاله الربيع ابن أنس والسدي وابن زيد ، وهذا من الطراز المذكور ؛ لأن الآيتين مدينتان ، ولم تنزلا إلا بعد تقرير أن الدين لا حرج فيه ، وأن التكليف بما لا استطاع مرفوع ، فصار معنى قوله : (اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ) فيما استطعتم ، وهو معنى قوله : (فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ) فإنما أرادوا بالتسخ أن إطلاق سورة آل عمران مقيد بسورة التغابن

وقال قتادة أيضا في قوله : (وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ) إنه نسخ (١) من ذلك التي لم يدخل بها ، بقوله : (فَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُونَهَا) والتي يست من الحيض والتي لم تحض بعد والحامل ، بقوله : (وَاللَّائِي يَئِسْنَ مِنَ الْحَيْضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ - إلى قوله : أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ) وقال عبد الملك بن حبيب في قوله : (اَعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ) وقوله : (فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمَرْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفَرْ) وقوله : (لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ) إن ذلك منسوخ بقوله : (وَمَا تَشَاوُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ) وهذه الآية إنما جاءت في معرض التهديد والوعيد ، وهو معنى لا يصح نسخه ، فالمراد (٢) أن إسناد المشيئة للعباد ليس على ظاهره ، بل هي مقيدة بمشيئة الله سبحانه

وقال في قوله : (الْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا) وقوله : (وَمِنَ الْأَعْرَابِ مَنْ يَتَّخِذُ مَا يُنْفِقُ مَغْرَمًا) إنه منسوخ بقوله : (وَمِنَ الْأَعْرَابِ مَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ) الآية ١ وهذا من الأخبار التي لا يصح نسخها ، والمقصود أن عموم (٣) الْأَعْرَابِ مخصوص بمن كفر ، دون من آمن

- (١) يريد وحكمه يجرى على ما سبق من أنه بيان وتخصيص
- (٢) يستأنس بهذا التصحيح النص الذي أشرنا إليه في المسألة الثانية من المتشابهة
- (٣) أى في الآية الأولى مخصوص بالآية الأخيرة أما الآية الوسطى مع الأخيرة فلا تعارض بينهما ، لأن كلا منهما صريح في بعض الأعراب ، فلا يوم فيها نسخ ولا تخصيص

وقال أبو عبيد وغيره إن قوله : (وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ) منسوخ بقوله : (إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ) الآية ١ وقد تقدم لابن عباس مثله

وقيل في قوله : (إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ أَجْمَعًا) منسوخ بقوله : (إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ) الآية ١ وهذا من باب تخصيص العموم لآمن باب النسخ وفي قوله : (إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصْبُ جَهَنَّمَ) إنه منسوخ ^(١) بقوله : (إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحَسَنَى أُولَئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ) وكذلك قوله تعالى : (وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا) منسوخ بها أيضا ، وهو إطلاق النسخ في الأخبار ، وهو غير جائز . قال مكي : وأيضا فإن هذا لو نسخ لوجب زوال حكم دخول المعبودين من دون الله كلمهم النار ؛ لأن النسخ إزالة الحكم الأول وحلول ^(٢) الثاني محله ، ولا يجوز زوال الحكم الأول في هذا بكلية ، إنما زال بعضه ، فهو تخصيص ^(٣) وبيان . وفي قوله : (وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكَحِ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ) الآية ١ إنه منسوخ بقوله : (ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ) وإنما هو بيان لشرط نكاح الإماء المؤمنات .

(١) لأن من المعبودين عيسى وأمه وكثيراً من الملائكة
(٢) أى وكأن الأول ما حصل . وهو وإن لم يفد أنهم ومعبودهم عن سبقت لهم الحسنى إلا أنه قد زال كونهم حسب جهنم ، وهو غير صحيح . هذا مراده
(٣) أى لمن يدخل النار من المعبودين . ويبقى الكلام في ورودها ، فهل هو مخصص أيضاً بآية (إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ) مع أن آية الورد فيها ما يفيد بقاء عمومها وهو قوله (ثُمَّ تَجِي الَّذِينَ اتَّقَوْا) ؟ وهو الذى يفيد حديث مسلم : (لا يدخل النار إن شاء الله تعالى من أصحاب الشجرة أحد ، قالت حفصة : بلى يا رسول الله . فاتهرها ، قالت : وإن منكم إلا واردها . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم قد قال الله (ثُمَّ تَجِي الَّذِينَ اتَّقَوْا) الآية ، وكذا حديث ابن مسعود . راجع التيسير في الآيتين . وعليه فالآية الثانية لا يتعلق بها نسخ ولا تخصيص . وهذا هو الذى درج عليه شرح الحديث

والأمثلة هنا كثيرة توضح لك أن مقصود المتقدمين بإطلاق لفظ النسخ بياننا^(١) في تلقى الأحكام من مجرد ظاهره إشكال وإيهام بمعنى غير مقصود للشارع فهو أعم من إطلاق الأصوليين . فليفهم هذا . وبالله التوفيق

﴿ المسألة الرابعة ﴾

التواعد السككية من الضروريات والحاجيات والتحسينيات لم يقع^(٢) فيها نسخ ، وإتمام نسخ النسخ في أمور جزئية ، بدليل الاستقراء ؛ فإن كل ما يمود بالحفظ على الأمور الخمسة ثابت . وإن فرض نسخ بعض جزئياتها فذلك لا يكون إلا بوجه آخر من الحفظ ؛ وإن فرض النسخ في بعضها إلى غير بدل فأصل الحفظ باق ، إذ لا يلزم من رفع بعض أنواع الجنس رفع الجنس

بل زعم الأصوليون أن الضروريات مراعاة في كل ملة ، وإن اختلفت أوجه الحفظ بحسب كل ملة . وهكذا يقتضى الأمر في الحاجيات والتحسينيات . وقد قال الله تعالى : (شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه) ، وقال تعالى : (فاصبر كما صبر أولو العزم من الرسل) وقال بعد ذكر كثير من الأنبياء عليهم السلام : (أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده) وقال تعالى : (وكيف يحكمونك وعندهم التوراة فيها حكم الله) الآية ، وكثير من الآيات أخبر

(١) لفظ (ما) واقع على الدليل من الكتاب أو السنة . ومعنى الكلام حيثند واضح ، لا حاجة فيه إلى حذف ولا تغيير في لفظه

(٢) هذا الكلام سبق . ولكنه أعاده مقدمة لقوله بعد (بل زعم الأصوليون) واستدل به بالآيات على كلام الأصوليين

(٣) ففي الآية الأولى إقامة أصل الدين وعدم التفرق فيه . وفي الثانية الصبر وهو من مكارم الأخلاق . وهكذا الآيات بعدها فيها أصول الصلاة ، والصيام ، وإتقان المال للفقراء ، والقصاص

فبها بأحكام كلية كانت فى الشرائع المتقدمة ، وهى فى شريعتنا ، ولا فرق بينهما .
وقال تعالى : (مَلَّةٌ أُنِيَكُمْ إِبراهيمَ) وقال فى قصة موسى عليه السلام : (لَأَنِّي أَنَا اللَّهُ
لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي) وقال : (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ
كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ) وقال : (إِنَّا بَلَوْنَاهُمْ كَمَا بَلَوْنَا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ)
الآيات فى منع الاتفاق ، وقال : (وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ) الى
سائر ما فى ذلك من معانى الضرورات .

وكذلك الحاجيات ، فانا نعلم أنهم لم يكلفوا بما لا يطاق . وهذا وإن كانوا
قد كلفوا بأمور شاقة فذلك لا يرفع أصل اعتبار الحاجيات . ومثل ذلك التحسينات ؛
فقد قال تعالى ^(١) (أُنِيَكُمْ لَتَنُوتُنَّ الرِّجَالَ وَتَقْطَعُونَ السَّبِيلَ وَتَأْتُونَ فِي نَارِكُمْ
الْمُنْكَرَ) وقوله : (فِيهِدَاهُمْ أَقْتَدَهُ) يقتضى بظاهره دخول محاسن العادات ، من
الصبر على الأدنى ، والدفع بالحق هى أحسن ، وغير ذلك .

وأما قوله : (لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا) فإنه يصدق ^(٢) على
الفروع الجزئية ، وبه تجتمع معانى الآيات والأخبار . فإذا كانت الشرائع قد
انفقت فى الأصول مع وقوع النسخ فيها وثبتت ولم تنسخ ، فهى فى الملة الواحدة
الجامعة لمحاسن الملل الأولى . والله تعالى أعلم .

- (١) انظر كيف يعد ما فى هذه الآية من ضد التحسينات ومكارم الأخلاق ،
لا من ضد الضرورات ، لاسيما قطع السبيل
(٢) أى فىحمل عليه بخصوصه بحيث لا يتناول الكليات ، لاسيما الضرورات
المحفوظة فى كل ملة وإن اختلفت تفاصيل الحفظ

الفصل الثالث في الأوامر والنواهي

وفي مسائل

(المسألة الأولى)

الأمر والنهي يستلزم طلباً وإرادة^(١) من الأمر؛ فالأمر يتضمن طلب المأمور به وإرادة إيقاعه، والنهي يتضمن طلباً لترك النهي عنه وإرادة لعقابه ومع، هذا ففعل المأمور به وترك النهي عنه يتضمنان أو يستلزمان إرادة^(٢)، بها يقع الفعل أو الترك أولاً يقع

وبيان ذلك أن الإرادة جاءت في الشريعة على معنيين: «أحدهما» الإرادة الخلقية القدرية المتعلقة بكل مراد، فما أراد الله كونه كان، وما أراد أن لا يكون فلا سبيل إلى كونه - أو قول^(٣) : وما لم يرد أن يكون فلا سبيل إلى كونه

(١) ليس المراد بها أثر الصفة التي تخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه، لأن هذه لا تلازم الأمر عند أهل السنة كما سيقول، بل ذلك عند المعتزلة، حتى اضطروا إلى التزام أنه تعالى يريد الشيء ولا يقع، ويقع وهو لا يريد موقد استدلال السليوني بحجة أدلة منها إيمان أي لم يطلب بالاتفاق وهو متنع الوقوع وإلا لانقلب العلم جهلاً، وإذا كان ممتنعاً فلا تصح إرادته بالاتفاق منا ومنهم. وقد اعترف أبو علي وابنه أبو هاشم بأن الطلب غير الإرادة. قال ابن برهان لنا ثلاث إرادات: إرادة إيجاد الصيغة، وإرادة صرف اللفظ عن غير جهة الأمر، وإرادة الامتثال والاختيار هي محل النزاع بيننا وبين أبي علي وابنه. وقد ذكر هذه الثلاث الغزالي والامام واحتج أبو علي بأن الصيغة كما ترد للطلب تأتي التهديد، ولا فارق إلا الإرادة وأجيب بأن التهديد مجاز. والمؤلف ذكر رابعا

(٢) أي من المأمور والنهي، لأنه بإرادته يقع الفعل أو لا يقع، وإن كانت إرادته لا تكون نافذة إلا بمشيئة الله. وما تشاؤون إلا أن يشاء الله.

(٣) التحقيق في العبارة مبنى على أن الإعدام التي لا توجد هل تعلقت الإرادة بالأمر أو أنه لم تعلق الإرادة بوجودها فقط، وليس يلزم تعلقها بعدم الوجود.

« والثاني » الإرادة الأمرية المتعلقة ^(١) بطلب إيقاع المأمور به وعدم إيقاع المنهى عنه . ومعنى هذه الإرادة أنه يجب فعل ما أمر به ويرهضه ، ويجب أن يفعل المأمور ويرهضه منه ، من حيث هو مأمور به وكذلك المنهى يجب ترك المنهى عنه ويرهضه . فإله عز وجل أمر العباد بما أمرهم به ، فتعلقت إرادته بالمعنى الثاني بالأمر ؛ إذ الأمر يستلزمها ، لأن حقيقته إلزام المكلف الفعل أو الترك ، فلا بد أن يكون ذلك الإلزام مراداً ، وإلا لم يكن إلزاماً ولا تصور له معنى مفهوم . وأيضاً فلا يمكن مع ذلك أن يريد الإلزام مع العزو عن إرادة إيقاع المأمور به على المعنى المذكور ؛ لكن الله تعالى أعان أهل الطاعة ، فكان أيضاً مريداً لوقوع الطاعة منهم ، فوقست على وفق إرادته بالمعنى الأول وهو القدرى ، ولم يمن أهل المعصية ، فلم يرد وقوع الطاعة منهم ، فكان الواقع الترك ، وهو مقتضى إرادته بالمعنى الأول . والإرادة بهذا المعنى الأول لا يستلزمها الأمر ؛ فقد يأمر بما لا يريد ، وينهى عما يريد . وأما بالمعنى الثاني فلا يأمر إلا بما يريد ، ولا ينهى إلا عما لا يريد .

والإرادة على المعنيين قد جاءت في الشريعة ؛ فقال تعالى في الأولى : (فَن يُرِدُ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ ، وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا) الآية ! وفي حكاية نوح عليه السلام : (وَلَا يَنْفَعُكُمْ نَصْنَعِي

كما قالوه في المكلف به في النهي الكف أو نفي الفعل . فن قال نفي الفعل قيل عليه إنه عدم لا يصلح أمراً للقدر ، يعني ولا يصلح أمراً للإرادة فيجب بأنه يصلح ، إذ يمكنه ألا يفعل فيستمر عدم . ويمكنه أن يفعل فلا يستمر فيصلح عدم أن يكون متعلقاً للقدر والإرادة وعليه فالعبارة الثانية أوسع في الشمول من الأولى .

(١) ظاهره أن الإرادة تنص على الطلب نفسه ، مع أنه لو كان كذلك لنافى غرضه من تعلّقها بنفس المراد على معنى محبته والعناية بشأنه ، ولكان هذا هو الذي أجاب به الفخر عن استشكال آية (ولا يريد بكم العسر) كما سيأتى ، مع أن جوابه مبنى على المعنى الأول في الإرادة . لذلك يلزم فهمه على معنى أنها ملازمة للطلب ويدل عليه قوله (فتعلقت إرادته بالمعنى الثاني الخ) ولا ينافيه قوله بعد (وحاصل الإرادة الأمرية أنها إرادة التشريع) لأنه يجب حمله على ما قرره هنا

إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أَصْخَّ لَكُمْ إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ (وقال تعالى : (ولو شاء الله ما اقتتل الذين من بعدهم - الى قوله : ولكن الله يفعل ما يريد) وهو كثير جداً . وقال في الثانية : (يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ) (ما يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ) الآية ١ (يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنْنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَيُثَوِّبَ عَلَيْكُمْ - الى قوله : يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يَخَفَ عَنْكُمْ وَخَلَقَ الْإِنْسَانَ ضَعِيفًا) (لَئِنْ يُرِيدُ اللَّهُ لِيَذْهَبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ) وهو كثير جداً أيضاً .

ولأجل علم التنبيه للفرق بين الإرادتين وقع الغلط في المسألة ؛ فربما نفى بعض الناس الإرادة عن الأمر والنهي مطلقاً ^(٢) ، وربما قهاها بعضهم عما لم يؤمر به مطلقاً وأثبتها ^(٣) في الأمر مطلقاً . ومن عرف الفرق بين الموضفين لم يلتبس عليه شيء من ذلك . وحاصل الإرادة الأمرية أنها إرادة التشريع ^(٤) ، ولا بد من إثباتها باطلاق . والإرادة القدرية هي إرادة التكوين . فاذا رأيت في هذا التقيد إطلاق لفظ القصد ^(٥) وإضافته الى الشارع فالى معنى الإرادة التشريعية

(١) في الفخر : استدل به المعتزلة على أنه يقع من العبد ما لا يريد الله ، لأنه إذا تكلف المريض وصام يكون قد فعل العسر الذي لم يرد الله . وأجاب بأنه لم يرد الأمر به وإن كان يريد نفس العسر . ولم أجده في الأئوسى ولا في البغوى أيضاً تفسير الإرادة بالرضا والمحبة في هذه الآيات كما قاله المؤلف ومتى ثبت له مستند من اللغة كان أفضل حل لاشكالات المعتزلة في مثل هذه الآيات أما صاحب القاموس فقال : الإرادة المشيئة . وأما شارحه فلم يرد شيئاً . وقال في اللسان أراد الشيء شأه ، ثم قال أراد الشيء أحبه وعنى به . قم للمؤلف ما أراد رحمه الله

(٢) أخذاً بظاهر رأى أهل السنة في عدم التلازم بين الأمر والإرادة ، غافلاً عن تعدد معنى الإرادة .

(٣) أخذاً بظاهر رأى المعتزلة في تضمن الأمر الإرادة أو استلزامه لها

(٤) أى التى تقع في مقام التشريع كما في الآيات الأخيرة . ومثله يقال في قوله (إرادة التكوين)

(٥) وسرى منه في المسألة الثانية الشيء الكثير

أشير ؛ وهي أيضاً إرادة التكليف . وهو شهير في علم الأصوليين أن يقولوا «إرادة التكوين» ويعنون بالمعنى الثاني ^(١) الذي يجري ذكره بلفظ القصد في هذا الكتاب . ولا مشاحة في الاصطلاح . والله المستعان

﴿ المسألة الثانية ﴾

الأمر بالمطلقات ^(٢) يستلزم قصد الشارع الى إيقاعها ، كما أن النهي يستلزم قصده لترك إيقاعها

وذلك أن معنى الأمر والنهي اقتضاء الفعل واقتضاء الترك ^(٣) ، ومعنى الاقتضاء الطلب ، والطلب يستلزم ^(٤) مطلوباً والقصد ^(٥) لإيقاع ذلك المطلوب ولا معنى للطلب إلا هذا .

ووجه ثان ، أنه لو تصور طلب لا يستلزم القصد لإيقاع المطلوب لا يمكن ^(٦) . أن يرد أمر مع القصد لعلم إيقاع المأمور به ، وأن يرد نهى مع القصد لإيقاع المنهى عنه ، وبذلك لا يكون الأمر أمراً ولا النهي نهياً . هذا خلف ؛ ولصح ^(٧)

(١) فيطلقون إرادة التكوين على إرادة التشريع . وهو خلاف اصطلاح هذا الكتاب وقد لا تخلو العبارة من تحريف

(٢) انظر التقيد بالمطلقات ، هل سيبه : أن الأمر دائماً لا يكون إلا بمطلق ؛ فيكون لبيان الواقع

(٣) أى أو الكف ، على الخلاف في معنى النهي

(٤) أى لأنه معنى نسبي لا يتحقق إلا بطلب ومطلوب

(٥) هو عين الدعوى

(٦) لأن فرض ذلك حيث لا يكون محالاً ، فيتحقق حيث معنى الأماكن

(٧) لازم لقوله (لا يمكن إلخ) فقد رتب على هذا الفرض في هذا الوجه ثلاثة

لوازم باطلة : ألا يكون الأمر أمراً ، وهو سلب الشيء عن نفسه . وانقلاب كل من الأمر والنهي الى الآخر ، وهو قلب الحقائق . والثالث أن يكون المأمور به أو المنهى عنه مباحاً أو مسكوتاً عن حكمه وهو قلب الحقيقة أيضاً

إقلاع الأمر نهياً وبالعكس ؛ ولأمكن أن يوجد أمر أو نهى من غير قصد الى إقلاع فعل أو علمه ، فيكون المأمور به أو المنهى عنه مباحاً ^(١) أو مسكوتاً عن حكمه : وهذا كله محال .

والثالث أن الأمر والنهى من غير قصد الى إقلاع المأمور به وترك النهى عنه هو كلام السامى والنائم والمجنون ، وذلك ليس بأمر ولا نهى باتفاق . والأمر فى هذا أوضح من أن يستدل عليه فان قيل هذا مشكل من أوجه :

أحدها أنه يلزم على هذا أن يكون التكليف بما لا يطاق مقصوداً الى إقلاعه ؛ فان المحققين اتفقوا على جواز ذلك وإن لم يقع ، فإن جوازه يستلزم صحة القصد الى إقلاعه ، والقصد الى إقلاع ما لا يمكن ^(٢) إقلاعه عبث ، فيلزم أن يكون القصد ^(٣) الى الأمر بما لا يطاق عبثاً ، وتجويز العبث على الله محال ، فكل ما يلزم عنه محال وذلك استلزام القصد الى الإقلاع . بخلاف ما إذا قلنا إن الأمر لا يستلزم القصد الى الإقلاع ، فإنه لا يلزم منه محذور عقلى ، فوجب القول به

(١) أى إن اعتبر الأمر المذكور دليلاً شرعياً لا قصد فيه لإقلاع الفعل ولا عدمه . وهذا هو حقيقة المباح وقوله (أو مسكوتاً عنه) أى إذا لم يعتبر دليلاً شرعياً رأساً . وهذا الثانى توسيع فى الفرض ، وإلا فأصل الكلام أن هناك صيغة لم يقصد بها إقلاع الفعل ولا عدمه ، وهذا هو المباح لا غير . ومحل اللازم المحال قوله (فيكون المأمور به أو المنهى عنه الخ)

(٢) أى عادة ، حتى يتكرر الحد الأوسط ، فان هذا هو ما لا يطاق الذى جوز التكليف به وإن لم يقع ، أما ما لا يمكن عقلاً فلا . وسيأتى فى قوله (لأن حقيقة إلزام ما لا يقدر على فعله) ما يفيد ذلك

(٣) لو قال : فيلزم أن يكون الأمر الذى يلزمه القصد الى إقلاع ما لا يطاق عبثاً ، لكان أوضح . أو يحذف كلمة القصد ويكتفى عنها بقوله بعد (وذلك استلزام القصد الى الإقلاع) أى وسبب المحال استلزام الخ . ولكنه فى الجواب لا يأتى بجعل القصد منصبا على الأمر نفسه ، لا على المأمور به . ويأتى للكلام بقية هناك فتنبه

والثاني أن مثل ^(١) هذا يلزم في السيد إذا أمر عبده بحضرة ملك قد تواعد السيد على ضرب عبده ، زاعماً أنه لا يطيعه ، وطلب تمهيد عذره بمشاهدة الملك ، فإنه يأمر العبد وهو غير قاصد لإيقاع الأمور به ، لأن القصد هنا يستلزم قصده لإهلاك نفسه ، وذلك ^(٢) لا يصدر من العقلاء ، فلم يصح أن يكون قاصداً وهو أمر وإذا لم يصح لم يلزم أن يكون كل أمر قاصداً للأمور به . وكذلك النهي حرفاً مجحوف ^(٣) وهو المطلوب .

والثالث أن هذا لازم في أمر التعجيز ؛ نحو (فليتمدد بسبب إلى السماء) وفي أمر التهديد نحو : (اعملوا ما شئتم) وما أشبه ذلك ؛ إذ معلوم أن المعجز والمهدد غير قاصد لإيقاع الأمور به في تلك الصيغة

فالجواب عن الأول أن القصد إلى إيقاع ما لا يطلق لابد منه ، ولا يلزم من القصد إلى ذلك حصوله ، إذ القصد إلى الأمر ^(٤) بالشيء لا يستلزم إرادة الشيء ، إلا على قول من يقول إن الأمر إرادة الفعل ، وهو رأى المعتزلة ^(٥) وأما الأشاعرة فالأمر عندهم غير مستلزم للإرادة ، وإلا وقت ^(٦) الأمور كلها . وأيضا

(١) إنما قال (مثله) لأنه مما يطلق ، غاية ما فيه أنه لا يصدر عن العقلاء وإن أمكن . إلا أنه يشارك الأول في أن كلا لا يصدر عن العاقل

(٢) عورض هذا بأنه لا يصدر عن العاقل أيضا طلب تكذيب نفسه المؤدى لإهلاك نفسه في تصويره هذا ، مع أنهم اتفقوا جميعاً على دلالة الأمر على الطلب وأنه لا ينفك عنه ، وإن اختلفوا في استلزامه الإرادة . فما هو جوابهم فهو جوابنا (٣) أى في الاشكالين جميعاً

(٤) أى الذى يستلزم قصد إيقاعه لا يستلزم إرادة حصوله . ولا يخفى عليك أن لفظ القصد هنا ليس هو محل القصد في موضوع المسألة ؛ لأنه في موضوع المسألة واقع على المطلوب ، لا على نفس الأمر فلا يشتبه عليك . ولو حذفه لكان أظهر . وقد سبق نظيره

(٥) يقولون إن الإرادة تستلزم الأمر والرضا والمحبة

(٦) أى أو لم يقع ما يريده منها ، فلم يقع مراد الله ووقع مراد عبده . ولا تخفى شاعته وإن التزمت المعتزلة

لو فرض في تكليف ما لا يطاق عدم القصد الى إيقاعه لم يكن تكليف ما لا يطاق لأن حقيقته إلزام فعل ما لا يقدر على فعله ، وإلزام الفعل هو القصد الى أن يفعل أو لازم القصد الى أن يفعل ، فإذا علم^(١) ذلك فلا تكليف به ، فهو طلب التحصيل^(٢) لا طلب الحصول ، وبينهما فرق واضح

وهكذا القول في جميع الأسئلة ؛ فإن السيد اذا أمر عبده فقد طلب منه أن يحصل^(٣) ما أمر به ، ولم يطلب حصول ما أمره به ، و الفرق بين طلب التحصيل و طلب الحصول

وأما أمر التمييز والتهديد فليس في الحقيقة^(٤) بأمر ، وان قيل انه أمر بالمجاز فعلى ما تقدم^(٥) اذ الأمر وان كان مجازيا فيستلزم قصداً ، به يكون أمراً ،

(١) لعل الأصل (عدم) بالدال أى حيث كان تكليف ما لا يطاق هو إلزام المكلف به ، وإلزام الفعل هو قصد أن يفعل ، حيث عدم القصد فلا تكليف . وهو خلاف الفرض

(٢) وتكون قائمة التكليف ابتلاء الشخص واختباره بتوجهه لمبادئ الامثال أو عدم توجهه . وكان حقه أن يذكر هذا ، لأنه في الحقيقة هو الجواب عن لزوم العبث . وأما كون حصوله غير مقصود فهو بما يقوى العبث لا أنه يزله ويدفعه (٣) لا يخفى عليك ضعف هذا الجواب لأنه لا يطلب تحصيله أيضا لأن العاقل لا يطلب تحصيل ما فيه هلاكه بمقتضى تصويره المسألة فالأحسن ما قالوه وهو أن هذا صيغة أمر لاحقيقته كما في أمر التمييز والاباحة ثم وجدت الاعتراض مقررًا في المسألة من جانب المعتزلة بأن العاقل لا يطلب ما فيه مضرته وتحقيق عقابه فما يكون جواب أصحابنا عند تفسير الأمر بالطلب يكون جوابا للمعتزلة عن تفسيره بالارادة ، وان كانت الارادة عندهم يلزم في تخلف مرادها . شاعة . انظر تقريره في الاحكام للأمدى

(٤) ولذلك أخرجه من تعريف الأمر بظهور أن المراد بالأمر الصيغة مرادًا منها ما يتبادر عند الإطلاق ، وهو الطلب

(٥) أى يجرى على ما تقدم من أن المقصود التحصيل لا الحصول وكلامه صريح في أن فرض كونه مجازا لا يفيد بمجردة في دفع الاشكال ، لأنه يستلزم أيضا القصد

فيتصور ^(١) وجه المجاز ، وإلا فلا يكون أمراً دون قصد إلى إيقاع المأمور به بوجه

﴿ المسألة الثالثة ﴾

الأمر بالمطلق ^(٢) لا يستلزم الأمر بالتقييد . والدليل على ذلك أمور :

الذي يكون به أمر الخ وهذا إنما يظهر فيما لو جعلنا صيغة الخبر طلباً مجازاً فيجوز فيه أنه لابد من قصد إيقاع المطلوب : وموضوعنا بالعكس وهو أن صيغة الأمر إذا أخرجت عما وضع له الأمر الحقيقي وهو الطلب رأساً إلى معنى آخر كالإباحة والتثديد والتعجيز والتسخير الخ فليس هنا طلب يحتاج إلى قصد إيقاع المطلوب . فليكن بالتأمل

(١) لا يتوقف وجه المجاز على هذا . راجع ما في الأسنوى في هذا المقام ، فقد ذكر فيه القرائن والعلاقات بين معنى الأمر الموضوع له وبين المعاني الأخرى التي استعمل فيها لفظه

(٢) أي غير التقييد بقيد خاص اختلفوا فيه . قال في الأحكام (قال بعض أصحابنا : الأمر إنما تعلق بالمأهية الكلية المشتركة ، ولا تعلق له بشئ من جزئياتها فالأمر بالبيع مثلاً ليس أمراً بالبيع بالنفن الفاحش ولا بضمن المثل . إذ هما متفقان في معنى البيع ومختلفان بصفتهما ، والأمر إنما تعلق بالقدر المشترك ، وهو غير مستلزم لما تخصص به كل منهما ، فلا يكون الأمر المتعلق بالأعم متعلقاً بالأخص إلا أن تدل قرينة على إرادة أحد المعنيين . ثم قال : وهو غير صحيح ؛ لأن ما به الاشتراك بين الجزئيات معنى كلي لا تصور لوجوده في الأعيان ، وإلا كان موجوداً في جزئياته ، ويلزم من ذلك انحصار ما يصلح اشتراك كثيرين فيه بما لا يصلح لذلك ، وهو محال . فليس معنى اشتراك الجزئيات في المعنى الكلي هو أن الحد المطابق للطبيعة الموصوفة بالكيفية المطابق للطبيعة الجزئية ، بل إن تصور وجوده فليس في غير الأذهان ثم قال : وطلب الشيء يستدعي كونه متصوراً في نفس الطالب ، وإيقاع المعنى الكلي في الأعيان غير متصور في نفسه ، فلا يكون متصوراً في نفس الطالب . فلا يأمر به ؛ ولأنه يلزمه التكليف بما لا يطاق ، مع أن من أمر بالفعل مطلقاً لا يقال إنه مكلف بما لا يطاق . فإذا الأمر لا يكون بغير الجزئيات الواقعة في الأعيان لا بالمعنى الكلي) اهـ أما المؤلف فله رأى آخر غير هذين الرأيين كما سيتبين لك عند الجواب عن الاشكال الأول

(أحدها) أنه لو استلزم الأمر بالمقيد لاشتق أن يكون أمراً بالمطلق ، وقد فرضناه كذلك . هذا خلف ، فانه إذا قال الشارع : « أعتق رقبة » فمعناه أعتق ما يطلق عليه هذا الاسم من غير تعيين ، فلو كان يستلزم الأمر بالمقيد لكان معناه : أعتق الرقبة المعينة القلانية ، فلا يكون أمراً بمطلق ألبتة

(والثاني) أن الأمر من باب الثبوت ، وثبوت الأعم لا يستلزم ثبوت الأخص ، فالأمر بالأعم لا يستلزم الأمر بالأخص . وهذا على اصطلاح بعض^(١) الأصوليين الذين اعتبروا الكليات الذهنية في الأمور الشرعية

(والثالث) أنه لو كان أمراً بالمقيد فلما أن يكون معيناً أو غير^(٢) معين ، فإن كان معيناً^(٣) لزم تكليف مالا يطلق وقوعاً ، فانه لم يعين في النص ، ولزم أن يكون ذلك المعين بالنسبة إلى كل مأمور ، وهذا محال .^(٤) وإن كان غير معين فتكليف مالا يطلق لازم أيضاً ، لأنه أمر بمجهول ، والمجهول لا يتصل به امتثال ، فالتكليف به محال . وإذا ثبت أن الأمر لا يتعلق بالمقيد لزم أن لا يكون

(١) سيأتي له في الجواب أن المعتبر عند العرب في المطلق غير ذلك ، وهو ما يريد حمل الكلام عليه بعد . يعني فهذا الدليل مبنى على هذا الاصطلاح الذي لم يبن كلامه عليه ، وهو يضعف هذا الدليل

(٢) لا يلزم من كونه مقيداً بقيد مخصوص أن يكون معيناً ؛ لأن التعيين إنما يكون بتشخصه تشخيصاً تاماً لا اشتراك فيه ، وبمجرد التقيد بقيد مخصوص كتقييد البيع بثمن المثل لا يفيد هذا التشخص ، فصح كلامه ولا يقال كيف يكون الفرض أنه أمر بمقيد ويشقق فيه بين كونه معيناً وغير معين ؟

(٣) وهو جزئى من جزئيات لا تنهاى ، ولم يعينه الشارع بنص ، فالتكليف به حيثئذ تكليف بما ليس في وسع المكلف الوصول إلى ما يعينه ويحدده ليمثل بفعله

(٤) أى محال . أن يقع الشيء الواحد المعين من كل واحد من المأمورين ، لأن الجزئى الذى يفعله زيد غير الذى يقوم به عمرو ، وهكذا ، ويكون التكليف به تكليفاً محالاً . وإنما لزم أن يكون هذا المعين بالنسبة إلى كل المأمورين لأنه المطلوب المرجح إلى سائرهم بلفظ واحد مطلق أريد منه هذا المعين كما هو الفرض

قصد الشارع متعلقاً بالقيّد من حيث هو مقيد^(١) ، فلا يكون مقصوداً له ، لأننا قد فرضنا أن قصده إيقاع المطلق ، ولو كان له قصد في إيقاع القيد ، لم يكن قصده إيقاع المطلق . هذا خلف لا يمكن

فإن قيل هنا معارض بأمرين :

(أحدهما) ^(٢) أنه لو كان الأمر بالمطلق من حيث هو مطلق لا يستلزم الأمر بالقيّد لكان التكليف به محالاً أيضاً ، لأن المطلق لا يوجد في الخارج ، وإتمامه موجود في ذهن ، والمكلف به يقتضى أن يوجد في الخارج ، إذ لا يقع به الامتثال الا عند حصوله في الخارج ، وإذا ذاك يصير مقيداً[×] ، فلا يكون بإيقاعه ممثلاً ، والنهي لا يمكن إيقاعه في الخارج ، فلا^(٣) يكون التكليف به تكليفاً بما لا يطلق ، وهو ممتنع ، فلا بد أن يكون الأمر به مستلزماً للأمر بالقيّد ، وحينئذ يمكن الامتثال ، فوجب المصير إليه ، بل القول به

(والثاني) أن القيد لو لم يقصد في الأمر بالمطلق لم يختلف الثواب باختلاف الافراد الواقعة من المكلف ، لأنها من حيث الأمر بالمطلق على تساو ، فكان يكون الثواب على تساو أيضاً ، وليس كذلك ، بل يقع الثواب على مقادير المتبديات المتضمنة لتلك المطلق ، فالأمور بالعتق إذا أعتق أدون الرقاب كان له من الثواب بمقدار ذلك ، وإذا أعتق الأهل كان ثوابه أعظم وقد سئل عليه الصلاة والسلام عن أفضل الرقاب فقال : « أغلاها ثمناً وأفسها عند أهلها^(٤) » وأمر بالمغالة في أثمان القربات كالضحايا ، وبإكمال الصلاة وغيرها من العبادات حتى يكون الأمر فيها أعظم . ولا خلاف في أن قصد الأعلى في أفراد المطلقات المأمور بها

- (١) أما من حيث إنه فرد تحقق فيه المطلق المقصود لإيقاعه فيتعلم به القصد
- (٢) هذا الاعتراض هو بعينه دليل الآمدي على عدم صحة رأس المسألة هنا كما نقلناه لك . وقد ترك اللازم الأول في كلامه ، واكتفى بلزوم التكليف بما لا يطلق
- (٣) لا يستقيم المعنى إلا بخلف كلمة (لا)
- (٤) أخرجه في التيسير عن مالك

أفضل وأكثر ثواباً من غيره ، فإذا كان التفاوت في أفراد المطلقات موجباً للتفاوت في البرجات ، لزم من ذلك كون المقيدات مقصودة للشارع وإن حصل الأمر بالمطلقات فالجواب عن الأول أن التكليف بالطلق عند العرب ليس بمعناه التكليف بأمر ذهني ، بل معناه التكليف بفرد^(١) من الأفراد الموجودة في الخارج ، أو التي يصح وجودها في الخارج مطابقاً لمعنى اللفظ ، لو أطلق عليه اللفظ صدق ، وهو الاسم النكرة عند العرب . فإذا قال : « أعتق رقبة » فالمراد طلب إيقاع العتق بفرد مما يصدق عليه لفظ^(٢) الرقبة ، فإنها لم تضع لفظ الرقبة إلا على فرد من الأفراد غير مختص بواحد من الجنس . هذا هو الذي تعرفه العرب . والحاصل أن الأمر به أمر بواحد كما^(٣) في الخارج ، وللمكلف اختياره في الأفراد الخارجية

وعن الثاني أن ذلك التفاوت الذي التفّت إليه الشارع إما أن يكون القصد إليه مفهوماً من نفس الأمر بالطلق ، أو من دليل خارجي . والأول ممنوع ؛ لما تقدم من الأدلة ، ولذلك لم يقع التفاوت في الوجوب أو التنب الذي اقتضاه الأمر

(١) وبهذا يكون قد قال في المسألة قولاً وسطاً . فالأمر عنده ليس متوجهاً إلى الماهية الذهنية ، لما ورد عليه من إشكالات ولا إلى المقيد لما ورد عليه من إشكالات بل إلى فرد من الأفراد الخارجية التي يصدق عليها معنى اللفظ وللمكلف اختياره في أحدها . ويؤول هذا إلى أن المكلف به الماهية المتحققة في فرد ما عما تصدق عليه تلك الماهية ، فلا ترد الإشكالات التي تقدمت في هذه المسألة وفي المسألة الرابعة من كتاب الأدلة وقد عرفت فيما نقلناه عن الأمدى أن هذه المسألة كما هي من مسائل الأصول المدونة وقد خالف المؤلف في البحث عن هذه المسألة طريقته في هذا المؤلف . ليفيد أن له اختياراً خاصاً يخلص من الإشكالات فيها

(٢) أى معناه ، والألفظ الرقبة لا صدق له ، وإذا كان الصادق هو معناه وصدقه حمله عليه حمل الكل على جزئه قطعاً ، رجعنا إلى أن التكليف بماهية المطلق المتحققة في فرد ما من أفرادها . وهذا هو المعنى الذي جرى عليه سابقاً في المسألة الرابعة

(٣) لعل الأصل (مما في الخارج)

بالمطلق ، وإنما وقع التفاوت في أمر آخر خارج عن مقتضى مفهوم المطلق . وهذا صحيح والثاني مسلم ؛ فإن التفاوت إما فهم من دليل خارجي ؛ كالأدلة الدالة على أن أفضل الرقاب أعلاها ، وأن الصلاة المشتملة على جميع آدابها المطلوبة أفضل من التي نقص منها بعض ذلك . وكذا سائر المسائل . فمن هنالك كان مقصود الشارع ، ولذلك كان ندباً لا وجوباً وإن كان الأصل واجباً ؛ لأنه زائد على مفهومه . فإذا قصد إلى تفضيل بعض الأفراد على بعض يستلزم القصد إلى الأفراد ، وليس ذلك من جهة الأمر بالمطلق ، بل من دليل خارج . فثبت أن القصد إلى المطلق من حيث هو مطلق لا يستلزم القصد إلى المقيد من حيث هو مقيد

بخلاف الواجب الخير ، فإن أنواعه مقصودة للشارع بالإذن : فإذا اعتق المكلف رقة ، أو ضحى بأضحية ، أو صلى صلاة ، ومثلها موافق للمطلق ، فله أجر ذلك من حيث هو داخل تحت المطلق ، إلا أن يكون ثم فضل زائد ، فيتاب عليه بمقتضى التندب الخارجي ، وهو مطلق أيضاً ، وإذا كفر بعتق فله أجر العتق ، أو أطعم فأجر الإطعام ، أو كسا فأجر الكسوة بحسب ما فعل ، لا لأن^(١) له أجر كفارة اليمين فقط من غير تقييد بما كفر ؛ فإن تعيين الشارع للخير فيه يقتضي قصده إلى ذلك دون غيره ، وعدم تعيينه في المطلقات يقتضي عدم قصده إلى ذلك . وقد اندرج هنا أصل آخر ، وهي :

﴿ المسألة الرابعة ﴾

وترجمتها أن الأمر الخير يستلزم قصد الشارع إلى أفراد المصلحة الخيرية فيها

﴿ المسألة الخامسة ﴾

المطلوب الشرعي ضربان :

« أحدهما » ما كان شاهد الطبع خادماً له ومعيناً على مقتضاه ،^(٢) بحيث .

(١) لعله (لأن له) . ويكون محصل الفرق أن ثواب الزائد من دليل خارجي في المطلق ، ومن نفس دليل الواجب في الخير

(٢) لفظ (مقتضى) مقصود والأصل (معينا عليه) كما يدل عليه قوله (باعتدال على مقتضى الطلب) الذي هو المطلوب

قد يوضع الطلب الجازم في صورة الندب أو الإباحة، إحالة على باعث الطبع أو وازعه ١٣١

يكون الطبع الإنساني باعثاً على مقتضى الطلب ؛ كالأكل ، والشرب ، والوقاع ،
والبعد ^(١) عن استعمال القاذورات من أكلها والتضيخ بها أو كانت العادة الجارية
من العقلاء في محاسن الشيم ومكارم الأخلاق موافقة لمقتضى ذلك الطلب من غير
منازع طبيعي ؛ كستر العورة ، والحفظ ^(٢) على النساء والحرم ، وما أشبه ذلك .
وإنما قيد بعدم المنازع تحريزاً من الزنى ونحوه ^(٣) ، مما يصد فيه الطبع عن موافقة الطلب
« والثاني » ما لم يكن كذلك ؛ كالعبادات من الطهارات والصلوات والصيام
والحج ، وسائر المعاملات ^(٤) المراعى فيها العدل الشرعي ، والجنبايات ^(٥) والأنكحة ،
المخصوصة بالولاية والشهادة ، وما أشبه ذلك

فأما الضرب الأول فقد يكتفى الشارع في طلبه بمقتضى الجبلة الطبيعية ،

(١) جعله فيما يأتي بما يقتضيه الوازع الطبيعي والمحاسن العادية معا . وهو ظاهر
في الأكل والتضيخ كما هنا . أما مجرد إصابة الثوب بمثل البول فإنه يظهر رجوعه
لمحاسن العادات

(٢) جعله من مقتضى عادة العقلاء في محاسن الشيم . وقد يتوقف فيه ويجعل
من دواعي الطبع المحافظة على النساء والحرم والأولاد ؛ بل ربما يقال إنه طبع في
الحيوان كله . وما يرى في بعض أفراد الإنسان من ضعف الغيرة فذلك لموارض ،
وقول إنه ضعف فقط لا تجرد منها

(٣) من أكل أموال الناس بالباطل كالسرقة والربا الخ ؛ فإن محاسن الشيم وإن
كانت تقتضي عدم السرقة والتعدي على الغير في نفسه وماله وعرضه إلا أن هناك
منازعا من الطبع يطلب الدخول في هذه الأشياء طلباً لما يراه مصلحة له ، فتشدد
فيها النهي

(٤) فإن قواعد المعاملات التي سنّها الشارع ليتعامل على مقتضاها الخلق لا يقال
فيها اقتضاها الطبع ولا محاسن العادات من العقلاء ، بل هي تشريع موازن في المعاملات
علم الله سبحانه أنها تحقق العدل بين الخلق ، وتمنع الجور والغبن ، وتحمم مادة
الخصومات والمنازعات بينهم ، لأنهم يحدون في هذه القواعد حكماً يتحكمون
إليه في جميع مراقهم ومعاوضاتهم

(٥) هذا ما احترز عنه بقيد عدم المنازع الطبيعي

والعادات الجارية ، فلا يتأكد الطلب تأكيد غيره ، حوالة على الوازع الباعث على الموافقة دون المخالفة ، وإن كان في نفس الأمر متأكدًا . ألا ترى أنه لم يوضع في هذه الأشياء على المخالفة حدود معلومة ، زيادة على ما أخبر به من الجزاء ^(١) الأخرى . ومن هنا يطلق كثير من العلماء على تلك الأمور أنها سنن ، أو مندوب إليها ، أو مباحات على الجملة ، مع أنه لو خولف الأمر والنهي فيها مخالفة ظاهرة لم يقع الحكم على وفق ذلك المقضى ؛ كما جاء في قتال نفسه أنه « يُعَذَّب في جهنم بما قتل به نفسه » ، وجاء في مذهب مالك أن من صلى بنجاسة ناسيًا فلا إعادة عليه إلا استحسانًا ، ومن صلى بها عمدًا أعاد أبدًا من حيث خالف الأمر الحتم ، فأوقع على إزالة النجاسة لفظ « السنة » اعتمادًا على الوازع الطبيعي والمحاسن العادية ، فإذا خالف ذلك عمدًا رجع إلى الأصل ^(٢) من الطلب الجزم ، فأمر بالإعادة أبدًا . وأبين من هذا أنه لم يأت نص جازم في طلب الأكل والشرب ، واللباس الواقى من الحر والبرد ، والنكاح الذي به بقاء النسل ؛ وإنما جاء ذكر هذه الأشياء في معرض الإباحة أو الندب ، حتى إذا كان المكلف في مظنة مخالفة الطبع أمر ^(٣) ، وأبيح له المحرم ، إلى أشباه ذلك

وأما الضرب الثاني فإن الشارع قرره على مقتضاه من التأكيد في المؤكدات ، والتخفيف في التخفيفات ؛ إذ ليس للإنسان فيه خادم طبعي باعث على مقتضى الطلب ، بل ربما كان مقتضى الجبلة يمانه وينازعه ؛ كالعبادات ، لأنها مجرد تكليف وكما يكون ذلك ^(٤) في الطلب الأمرى ، كذلك يكون في النهي ؛ فإن

(١) أى على المخالفة

(٢) أى بقصود الشارع في الواقع ونفس الأمر ، وإن لم يوجه فيه الخطاب الجزم اعتمادًا على الباعث النفسى عند المكلف

(٣) بمطاب النهي عن الضد (ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة) كما هو أحد التقاسير في الآية وقوله (أبيع له المحرم) كآكل الميتة

(٤) أى التقسيم إلى الضريين . وقوله (كتحريم الحباث الخ) ذكر فيه أمثلة

قد يوضع الطلب الجازم في صورة التنبؤ أو الإباحة، إحالة على باعث الطبع أو وازعه ١٣٣

المنهيات على الضررين فالأول كتحرير الحبائث، وكشف العورات، وتناول السموم، واقتحام المهالك وأشباهاها. ويلحق بها اقتحام المحرمات لغير شهوة عاجلة، ولا باعث طبعي؛ كالملك الكذاب والشيخ الزاني، والعائل المستكبر. فإن مثل هذا قريب مما تخالفه الطبائع ومحاسن العادات، فلا تدعو اليه شهوة، ولا يميل اليه عقل سليم. فهذا الضرب لم يؤكد بحد^(١) معلوم في الغالب، ولا وضعت له عقوبة معينة، بل جاء النهي فيه كما جاء الأمر في المطالبات التي لا^(٢) يكون الطبع خادماً لها، إلا أن مرتكب هذا لما كان مخالفاً لوازع الطبع ومقتضى العادة، إلى ما فيه من انتهاك حرمة الشرع، أشبه بذلك المجاهر بالمعصي، المعاند فيها، بل هو هو، فصار الأمر في حقه أعظم؛ بسبب أنه لا يستدعي لنفسه خطاً عاجلاً، ولا يبق لها

لصنف الضرب الأول، ثم أجرى حكم الضرب الأول الأمرى على هذا فقال (فهذا الضرب الخ) إلا أنه أغفل الضرب الثاني من المنهيات، فلم يمثله ولم يذكر حكمه كما فعل في الآوامر

(١) أي بعدد كذبات الملك، وزنيات الشيخ، وكيفية استكبار العائل. وقوله (ولا وضعت له عقوبة معينة) أي باعتبار هذه الأوصاف زيادة عن حد الزنا مثلاً بمن كان غير شيخ. وقد يقال إن هذا جارٍ أيضاً في الكذب والاستكبار لشهوة، فأزهد لهم يوضع لها حد معلوم عدداً ولا كيفية ولا وضعت لها عقوبة دينية خاصة، فالمثال ظاهر الأثر في الزنا لافيهما. وما هو داخل في اقتحام المحرمات لغير شهوة ماتواتر عن أمة الترك في هذه الأيام أنهم يتهاقون على أكل لحم الخنزير لاشهوة، ولكن لينهموا رئيس حكومتهم المدعو مصطفى كمال أنهم شديدو الامتثال له في اطراح الآوامر الإسلامية، وأنهم صاروا إلى الفرنجة في كل شيء. أما أنه ليس لشهوة فظاهر من أن القوم لم يألفوه، بل كانوا يستقذرونه إلى سنة واحدة مضت. وهم يقلدون في هذا شر تقليد، لأنهم لا يعرفون أن لحم الخنزير لا يأكله الفرنجة إلا بعد مباحث خاصة ليتحققوا من سلامته من الجراثيم القتالة التي يصاب بها هذا الحيوان بالتوارث أو العدوى، وقد أعادوا لذلك آلات وعدداً بكتريولوجية كما شوهد في بلغاريا الألمانية. وهذا بالضرورة بعض أسباب منع أكله في الدين الإسلامي (٢) إنما ينظم المعنى على حذف (لا) كما يدل عليه سابق الكلام ولا حقه

في مجال العقلاء بل البهائم مرتبة . ولأجل ذلك جاء من الوعيد في الثلاثة : « الشيخ الزاني وأخويه » ما جاء . وكذلك فيمن قتل نفسه بخلاف العاصي بسبب شهوة عنت ، وطبع غلب ، ناسياً لمقتضى الأمر ، ومنفلقاً عنه باب العلم بما كمال المعصية ، ومقدار ما جنى بمخالفة الأمر . ولذلك قال تعالى : (إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ الشُّرُوءَ بِجَهَالَةٍ) الآية ١ أما الذي ليس له داع إليها ، ولا باعث عليها ، فهو في حكم الماعاند الجاهل ، فصار هاتكاً لحُرمة النهي والأمر ، مستهزئاً بالخطاب ، فكان الأمر فيه أشد . ولكن كل ما كان الباعث فيه على مخالفة الطبع جعل فيه في الثالب ^(١) حدود وعقوبات مرتبة ، إبلاغاً في الزجر عما يقتضيه الطبع . بخلاف ما خالف الطبع أو كان الطبع وازعاً عنه ، فإنه لم يجعل له حد محدود

فصل

هذا الأصل وجد منه بالاستقراء مجل ، فوق التنبية عليه لأجلها ، ليكون الناظر في الشريعة ملتفتاً إليه ، فإنه ربما وقع الأمر والنهي في الأمور الضرورية على التنب أو الاباحة والتنزيه فيما يفهم من مجاريها ، فيقع الشك في كونها من الضروريات ؛ كما تقدم تمثيله في الأكل والشرب واللباس والوقاع . وكذلك وجوه الاحتراس من المضرات والمهلكات وما أشبه ذلك ، فيرى أن ذلك لا يلحق بالضروريات ، وهو منها في الاعتبار الاستقرائي شرعاً . وربما وجد الأمر بالعكس ^(٢)

- (١) ومن غير الثالب القصب ، فهو ما يقتضيه الطبع ولم يجعل له حد مخصوص ولا عقوبة بدنية خاصة لمكان الحرز منه وسهولة تخلص المصنوب بالتراجع للحاكم والغاصب غالباً يدعى الحق في المصنوب ، فلم يبق إلا إثبات الحق لصاحبه بالتراجع وإنما ورد فيه الخبر ببيان ~~الجزء~~ الأخرى ؛ كحديث (من غصب قيد شريطة من سبع أرضين) وأمثاله ، مع الزجر والأدب في الدنيا بما يراه الحاكم
- (٢) فستر العورة في الصلاة واجب ولو في خلوة ، وهو من محاسن العادات ومكارم الأخلاق . أما سترها عن غير الزوج والزوج فهو مكمل للضرورة ؛ لأنها تثير الشهوة فكشفها ذريعة للزنا الداخل تحريمه في قسم الضروريات

(المسألة السادسة) الأمر المطلق يختلف مراتبه بين الوجوب والندب والاجتهاد ١٣٥

من هذا ؛ فلاجل ذلك وقع التنبيه عليه ليكون من المجتهد على بال ، إلا أن ما تقدم هو الحكم المتحكم ، والقاعدة التي لا تنخرم ، فكل أحد وما رأى . والله المستعان . وقد تقدم التنبيه على شيء منه في كتاب ^(١) المقاصد ، وهو مقيد بما تنبيه به هنا أيضاً . والله أعلم

﴿ المسألة السادسة ﴾

كل خصله أمر بها أو نهى عنها مطلقاً من غير تحديد ولا تقدير فليس الأمر أو النهى فيها على وزن واحد في كل فرد من أفرادها ؛ كالعدل ، والإحسان ، والوفاء بالعهود ، وأخذ العفو من الأخلق ، والإعراض عن الجاهل ، والصبر ، والشكر ، ومواساة ذي القربى والمساكين والفقراء ، والاقتصاد في الإفاق والامساك ، والدفع بالتي هي أحسن ، والخوف ، والرجاء ، والانتقطاع إلى الله ، والتوفية في الكيل والميزان ، واتباع الصراط المستقيم ، والذكر لله ، وعمل الصالحات ، والاستقامة ، والاستجابة لله ، والخشية ، والصفح ، وخفض الجناح للمؤمنين والدعاء إلى سبيل الله ، والدعاء للمؤمنين ، والاختلاص ، والتفويض ، والإعراض عن اللغو ، وحفظ الأمانة ، وقيام الليل ، والدعاء والتضرع ، والتوكل ، والزهد في الدنيا ، وإبقاء الآخرة ، والإجابة ، والأمر بالمعروف ، والنهي عن المنكر ، والتقوى ، والتواضع ، والافتقار إلى الله ، والزكوة ^(٢) ، والحكم بالحق ، واتباع الأحسن ، والتوبة ، والإشفاق ، والقيام بالشهادة ، والاستعاذة عند نزغ الشيطان ، والتبتل ، وهجر الجاهلين ، وتعظيم الله ، والتذكر ، والتحدث بالنعم ، وتلاوة القرآن ، والتعاون على الحق ، والرغبة ، والرغبة ؛ وكذلك الصدق ، والمراقبة ، وقول المعروف ، والمصارعة إلى الخيرات ، وكظم الغيظ ، وصلة الرحم ، والرجوع إلى الله ورسوله عند التنازع ، والتسليم لأمر الله ، والتثبت في الأمور ، والصمت ، والاعتصام بالله ،

(١) في المسألة الثالثة من النوع الرابع

(٢) النفس بمعنى التطهير لها (قد أظح من تركي) وهي غير التركية الاتية في المنهيات التي بمعنى التناء عليها (فلا تركوا أنفسكم)

وإصلاح ذات البين والإيجاب^(١) والمحبة لله ، والشدة على الكفار ، والرحمة للمؤمنين ، والصدقة

هذا كله في الأمور^(٢)

وأما المنهيات فالظلم ، والفحش ، وأكل مال اليتيم ، واتباع السبل المضلة ، والاسراف ، والافتار ، والأثم^(٣) ، والغفلة ، والاستكبار ، والرضى بالدنيا من الآخرة ، والأمن من مكر الله ، والتفرق في الأهواء^(٤) ، شيعا ، والبنى واليأس من روح الله ، وكفر النعمة ، والفرح بالدنيا ، والفخر بها ، والحب لها ، وقص المكيال والميزان ، والإفساد في الأرض ، واتباع الآباء من غير نظر ، والطفیان ، والركون للظالمين ، والإعراض عن الذكر ، وقص المهد ، والمنكر ، وعقوق الوالدين ، والتبذير^(٥) ، واتباع الظنون ، والمشى في الأرض مرحا ، وطاعة من

(١) الخشوع

(٢) وإن كانت هذه الأمور يدخل بعضها في البعض الآخر ، وبعضها لازم لبعض آخر إلا أنه أراد أن يذكر الحاصل حسبا وردتها الأوامر . وهذه كلها واردة في الكتاب والسنة . وكذا يقال في المنهيات

(٣) الذنب مطلقا

(٤) سواء أكانت دينية أم غير دينية ، مما يؤدي إلى التفرق واختلاف الكلمة فيغير اتباع السبل المضلة ، لأنه خاص بالدين (ولا تتبعوا السبل تفرق بكم عن سبيله) ولا يلزم في تحقيقه التفرق شيعا

(٥) انظر هل له معنى يغير به الأسراف المتقدم ولو بالعموم والخصوص ، حتى لا يكون تكرارا محضا ؟ نعم إنهما وردا في القرآن (كلوا واشربوا ولا تسرفوا) (ولا تبذر تبذيرا) ولكنه كان يحسن إذا أراد ذكرهما معا لهذا الغرض أن يذكرهما متوالين ، ومثله يقال في (المنكر) و (الأثم) و (الاجرام) إذ الثلاثة بمعنى واحد وإن اختلفت بالاعتبار . وكذا ينظر في (الظن) الاتقى مع (اتباع الظنون) هنا وقد يقال إن اتباع الظن في مقام البرهان والتحويل عليه حسبا أشير إليه في قوله تعالى (ولا تقف ما ليس لك به علم) غير نفس الظن السيئ . وإن لم يعول عليه صاحبه ولا يبنى عليه حكما . (اجنبوا كثيرا من الظن) وظاهر أيضا أن اتباع

من اتبع هواه ، والأشراك في العبادة ، واتباع الشهوات ، والصد عن سبيل الله ، والإجرام ، وهو القلب ، والعدوان ، وشهادة الزور ، والكذب ، والغلو في الدين ، والقفوط ، والخيلاء ، والاعتزاز بالدنيا ، واتباع الهوى ، والتكلف ، والاستهزاء بآيات الله ، والاستعجال ^(١) ، وتركية النفس ، والتمية ، والشح ، والهلع ^(٢) ، والدَّجْر ^(٣) ، والمن ، والبخل ، والهمز واللزم ، والسهو عن الصلاة ، والرياء ، ومنع المرافق ، وكذلك اشتراء الثمن القليل بآيات الله ، ولَبَسَ الحق بالباطل ، وكنى العلم ، وقسوة القلب ، واتباع خطوات الشيطان ، والإلقاء باليد إلى التهلكة ، وإتباع الصدقة بالبن والأذى ، واتباع المتشابه ، واتخاذ الكافرين أولياء ، وجب الحد بما لم يفعل ، والحسد ، والترفع عن حكم الله ، والرضى بحكم الطاغوت ، والوهن للأعداء والخيانة ، ورعى البرىء بالذنب ، وهو البهتان ، ومشاقة الله والرسول ، واتباع غير سبيل المؤمنين ، والميل عن الصراط المستقيم ، والجهر بالسوء من القول ، والتعاون على الإثم والعدوان ، والحكم بغير ما أنزل الله ، والارتشاء على إبطال الأحكام ، والأمر بالمنكر ، والنهي عن المعروف ، ونسيان الله ، والذفاق ، وعبادة الله على حَرْف ، والظن ، والتجسس ، والغيبة ، والخلف الكاذبة وما أشبه ذلك من الأمور التي وردت مطلقة في الأمر والنهي لم يؤت فيها بحد محدود إلا أن مجيئها في القرآن على ضربين

الهوى يكون في الرأي والمذهب ، وهو غير اتباع الشهوات والالتقياد لحكم اللذائذ الحسية المنهى عنها

(١) كما ورد في الحديث (يستجاب لأحدكم ما لم يجعل ، يقول : قد دعوت ربي فلم يستجب لي ، وفي رواية يستجلب) وفي الحديث (الاناة من الله والعجلة من الشيطان)

(٢) الهلع أخش الجزع . وقد ورد (شر ما في المرء شح هالع ، وجب خالع) .

(٣) الدجر محركا الحيرة وهي منهي عنها ، لأنها لازمة لعدم الصبر والاعتماد

على الله

(أحدها) أن تأتي على العموم والإطلاق في كل شيء^(١)، وعلى كل حال، لكن بحسب كل مقام، وعلى ما تعطيه شواهد الأحوال في كل موضع، لا على وزان واحد، ولا حكم واحد؛ ثم وكل ذلك إلى نظر المكلف، فيزن بميزان نظره، ويتهدى لما هو اللائق والأحرى في كل تصرف، آخذاً ما بين الأدلة الشرعية والحاسن العادية؛ كالعدل، والإحسان، والوفاء بالعهد، وإتقان عفو المال، وأشياء ذلك، ألا ترى إلى قوله في الحديث: «إن الله كتب الإحسان^(٢) على كل شيء».

(١) أي من المناطات والأمور التي تتعلق بها وقوله (وعلى كل حال) أي لم يفرق في النص عليها بين حال المأمور والمنهى وحال آخر، فلم تبين النصوص حيثئذ أنها تكون واجبة إذا كان كذا ومندوبة إذا كان كذا، ولا محرمة إذا كان كذا ومكروهة إذا كان كذا، بل تجيء في هذا الضرب مطلقة إطلاقاً تاماً بدون تفریق بين مراتبها الكثيرة وتقاصيلها المختلفة في قوة الطلب أو النهي حتى يصل إلى الوجوب أو التحريم، وقد يصل إلى الكفر، أو عدم قوته فلا يتجاوز المندوب أو المكروه وهذا الضرب هو الغالب في غالب هذه الحاصل من نوع الأوامر التي ذكر فيه ثلاثاً وسبعين خصلة، وكذا من نوع النواهي التي ذكر فيه إحدى وتسعين خصلة. ولا يقال إن بعض المنهيات كالإشراك في السادة والقنوط من رحمة الله والاستهزاء بآيات الله، ونسيان الله وغيرها مما لا تتفاوت أفرادها، لأن هذه درجة واحدة هي الكفر. لأننا نقول: بل هي متفاوتة أيضاً. ألا ترى في الإشراك حديث (أنا أغني الشركاء عن الشرك). من عمل عملاً أشرك فيه معي غيري تركته وشركه) فهذا قد يكون رياءً وهو نوع من الشرك. وكذا يقال إن غفلة القلب عن تأدية أوامر الله نسيان لله وقد تعد استهزاء بآيات الله. فها بذلك من المعاصي التي لا تبلغ درجة الكفر. وقد تقدم له في تفسير (ولا تتخذوا آيات الله هزواً) أنها نزلت في مضاربة الزوجة بالطلاق ثم الرجعة ثم الطلاق النخ. وهكذا لو تأملت الباقي لوجدت الأمر على ما قرره.

(٢) هو فعل الحسن ضد القبيح.

فَإِذَا قَتَلْتُمْ فَأَحْسِنُوا الْقِتْلَةَ » الحديث . الخ ^(١) ! قول ^(٢) الله تعالى : (إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ) ليس الإحسان فيه مأموراً به أمراً جازماً في كل شيء ، ولا غير جازم في كل شيء ؛ بل ينقسم بحسب المناطات . ألا ترى ان إحسان العبادات بتمام أركانها من باب الواجب ، وإحسانها بتمام أدائها من باب المندوب ، ومنه إحسان القتلة كما نبه عليه الحديث ؛ وإحسان الذبج إنما هو مندوب لا واجب . وقد يكون في الذبج من باب الواجب ، إذا كان هذا الإحسان راجعاً إلى تميم الأركان والشروط . وكذلك العدل في علم المشي بنعل واحدة ليس كالعدل في أحكام الدماء والأموال وغيرها ؛ فلا يصح إذاً إطلاق القول في قوله تعالى : (إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ) أنه أمر إيجاب أو أمر ندب ، حتى يفصل الأمر فيه وذلك راجع إلى نظر المجتهد تارة ، وإلى نظر المكلف وإن كان مقلداً تارة أخرى ، بحسب ظهور المعنى وخفائه

(والضرب الثاني) أن تأتي في أقصى مراتبها ^(٣) ؛ ولذلك تجدد الوعيد مقرّونا

(١) تمامه (وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة وليحد أحدكم شفرته ، وليرح ذبيحته) وتقدم تحريمه (ج ٢ - ص ٢٠٣)

(٢) أي فيؤخذ من هذا الأصل هذا المعنى في الآية

(٣) أي تارة تأتي الأمر والنهي مطلقاً دون أن تقترب بعظيم الوعد ولا شديد الوعيد . وتارة يأتي الأمر بالتحصل في أفضل مرتبته من تأكيد أمره ، وتفخيم شأنه ، حتى لا يسع المكلف التساهل فيه سواء أكان أمراً صريحاً أم في معنى الصريح ، كما في قوله تعالى (فاتبعوني يحببكم الله) الآية وقوله (ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون) مع قوله (إن تقرضوا الله قرضاً حسناً) الآية وقوله (ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات) الآية وكما في حديث (ما من صاحب لبيل ولا بقر ولا غنم لا يؤدي حق الله فيها إلا جاءت يوم القيامة أكثر ما كانت) الحديث وفي طلب الفرق بمخلوقات الله (دخلت امرأة النار في هرة ربطتها فلم تطعمها) الحديث (الرحم شجنة من الرحمن ، من وصلها وصله الله ، ومن قطعها قطعه الله) وهكذا . ما لا يحصى من الأوامر والنواهي كقوله تعالى (لا تأسوا من روح الله) الآية

بها في الغالب ، وتجد الأمور به منها أوصافا لمن مدح الله من المؤمنين ، والمنهى عنها أوصافا لمن ذم الله من الكافرين . ويعين ذلك أيضا أسباب التنزيل لمن استقرها ، فكان القرآن آتيا بالغايات تنصيصا عليها ، من حيث كان الحال والوقت . يقتضى ذلك ، ومنبها بها على ما هو دائر ^(١) بين الطرفين ، حتى يكون العقل ينظر فيما بينهما بحسب ما دلّه دليل الشرع ، فيميز بين المراتب بحسب القرب والبعد من أحد الطرفين ، كي لا يسكن الى حالة هي مظنة الخوف ، لقربها من الطرف المذموم ، أو مظنة الرجاء ، لقربها من الطرف المحمود ، تربية حكيم خبير

وقد روى في هذا المعنى عن أبي بكر الصديق في وصيته لعمر بن الخطاب عند موته حين قال له . « ألم تر أنه نزلت آية الرخاء مع آية الشدة ، وآية الشدة مع

(ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى) الآية : والمشاقة أن يكون المرء في شق والشرع في شق آخر ، فهي المخالفة مطلقا ، ولكن في الآية جاءت على أقصى مرتبة كما يدل عليه الوعيد ومنه (لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين) الآية . والحديث (لا تكذبوا على فانه من كذب على متعمدا يلج النار) وكأحاديث الرأى وما فيها من التشديد والتحويل في أمره

(١) لا يقال : إنما يظهر ذلك إذا كانت الغايتان المذكورتان في الدليل الشرعي متعلقتين بخصلة واحدة ، واقرن الأمر بها بالوعد العظيم ، والمنهى عن ضدها بالوعيد الشديد ، فيكون لها طرف محمود ، وطرف مذموم ، وبينهما مراتب ينظر العقل في قربها وبعدنها من الطرفين ، وهذا غير مطرد في الأوامر والنواهي . لأننا نقول : بل الأمر كذلك ؛ لأنه يفرض أنه لم يرد في الخصلة الواحدة إلا الأمر فالتطرف الثاني المذموم وهو النهى وإن لم ينص عليه دليل خاص فذليله هو نفس الأمر الذي يقتضى النهى عن ضده . وكذا يقال في عكسه على أن هذا ليس بلازم في معنى الطرفين هنا ، بل المراد الطرف العام الذي يستوجب الرجاء بامتنال الأوامر التي فيها الوعد جملة ، والطرف المقابل له وهو الطرف العام الذي يستوجب الخوف من غضب الله جملة ، وإن كان ذلك في عدة خصال لافي خصلة واحدة ينظر بين طرفها وهذا المعنى الثاني هو المناسب لما رواه في قصة أبي بكر ولمساق الكلام الآتي إلى قوله (فيزن المؤمن أوصافه المحمودة فيخاف ويرجو ، ويوزن أوصافه المذمومة فيخاف أيضا ويرجو)

آية الرخاء ، ليكون المؤمن راغباً راهباً ، فلا يرغب رغبة يتمنى فيها على الله ما ليس له ، ولا يرهب رهبة يلقى فيها يده إلى التهلكة ، أو لم تر يا عمر أن الله ذكر أهل النار بسوء أعمالهم ، لأنه رد عليهم ما كان لهم من حسن ، فإذا ذكرتهم قلت : إني أخشى أن أكون منهم . وذكر أهل الجنة بأحسن أعمالهم ، لأنه تجاوز لهم عما كان لهم من سوء ، فإذا ذكرتهم قلت : إني مقصر ، أين عملي من أعمالهم ؟ » هذا ما نقل . وهو معنى ^(١) ما تقدم . فإن صح فذاك . وإلا فالمعنى صحيح شهده الاستقراء . وقد روى : « أو لم تر يا عمر أن الله ذكر أهل النار بسوء أعمالهم ، لأنه رد عليهم ما كان لهم من حسن ، فيقول قائل : أنا خير منهم ، فيقطع . وذكر أهل الجنة بأحسن أعمالهم ، لأنه تجاوز لهم عما كان لهم من سوء ، فيقول قائل : من أين أدرك درجتهم ؟ فيجهد ^(٢) . والمعنى على هذه الرواية صحيح أيضاً ينزل على المساق المذكور . فإذا كان الطرفان مذكورين كان الخوف والرجاء جاثلاً بين هاتين الأخيشتين المنصوصتين ، في محل مسكوتٍ عنه لفظاً ، منبهٌ عليه تحت نظر العقل ، ليأخذ كل على حسب اجتهاده ودقة نظره ، ويقع التوازن بحسب القرب من أحد الطرفين والبعد من الآخر .

وأيضاً فمن حيث كان القرآن آتياً بالطرفين الثنائيين حسب اقتضاء المساق ، فإنما أتى بهما في عبارات مطلقة تصدق على القليل والكثير ؛ فكما يدل المساق على أن المراد أقصى ^(٣) الم محمود أو المذموم في ذلك الإطلاق ، كذلك قد يدل ^(١) هو على هذه الرواية مال إلى الخوف عند ذكر أهل النار ، ولما ذكر أهل الجنة لم تسكن نفسه إلى الرجاء ، بل ذكر قصيره ليجتهد ، فلم يرج ، بل هو خائف في الحالتين ، وليس داتراً بين الأمرين الذي هو المعنى المتقدم . أما في الرواية بعد فالمعنى فيها بواقي ما تقدم . والظاهر أن الرواية الأولى تبين حال أبي بكر نفسه ، وهي غلبة الخوف عليه كما هو معروف عنه . والرواية الثانية يقولها على لسان غيره رضي الله عنه

(٢) أى ويخاف ألا يكون منهم

(٣) أى كما في الضرب الثاني

اللفظ على القليل والكثير من مقتضاه ، فيزن المؤمن أوصافه الحمودة فيخاف . ويرجو ، ويزن أوصافه المنمومة فيخاف أيضا ويرجو . مثال ذلك أنه إذا نظر في قوله تعالى : (إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ) فوزن نفسه في ميزان العدل ، علما أن أقصى العدل الإقرار بالنعم لصاحبها وردّها إليه ثم شكره عليها ، وهذا هو الدخول في الإيمان والعمل بشرائعه ، والخروج عن الكفر واطراح توابعه ؛ فإن وجد نفسه متصفا بذلك فهو يرجو أن يكون من أهله ، ويخاف أن لا يكون يبلغ في هذا المدى غايته ؛ لأن العبد لا يقدر على توفية حق الربوبية في جميع أفراد هذه الجلّة ، فإن نظر بالتفصيل فكذلك أيضا ، فإن العدل كما يطلب في الجلّة يطلب في التفصيل ، كالعدل بين الخلق إن كان حاكما ، والعدل في أهله وولده ونفسه ، حتى العدل في البدء بالميامين في لباس التعل ونحوه ، كما أن هذا جار في ضده وهو الظلم فإن أعلاه الشرك بالله (إن الشرك لظلم عظيم) ثم في التفاصيل أمور كثيرة ، أدناها مثلا البدء بالمياسر . وهكذا سائر الأوصاف وأضدادها ، فلا يزال المؤمن في نظر واجتهاد في هذه الأمور ، حتى يلقى الله وهو على ذلك :

فلاجل هذا قيل إن الأوامر والنواهي المتعلقة بالأمور المطلقة ليست على وزن واحد ، بل منها ما يكون من القرائض أو من النوافل في المأمورات ، ومنها ما يكون من المحرمات أو من المكروهات في المنهيات . لكنها ، وكملت إلى أنظار المكلفين ؛ ليجتهدوا في نحو هذه الأمور .

كان الناس من السلف الصالح يتوقفون عن الجزم بالتحريم ، ويتحرجون عن أن يقولوا : حلال أو حرام ، هكذا صراحا ، بل كانوا يقولون في الشيء إذا سئلوا عنه : لأحب هذا ، وأكره هذا ، ولم أكن لأفعل هذا ، وما أشبهه ؛ لأنها أمور مطلقة في مدلولاتها ، غير محدودة في الشرع تحديدا يوقف عنده لا يتعدى وقد قال تعالى : (وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ) وقد جاء مما يعضد هذا الأصل — زيادة على

الاستقراء القطوع به فيها — قوله تعالى : (الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ) .
 الآية ! فإنها لما نزلت قال الصحابة : وأينما لم يظلم ؟ فنزلت : (إِنْ الشَّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ) . وفي رواية لما نزلت هذه الآية شق ذلك على أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وقالوا : أينما لم يلبس إيمانه بظلم ؟ فقال ^(١) رسول الله صلى الله عليه وسلم : « ليس بذلك . ألا تسمع ^(٢) الى قول لقمان : (إِنْ الشَّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ) » . وفي الصحيح ^(٣) : « آيَةُ الْمُنَافِقِ ثَلَاثٌ : إِذَا حَدَّثَ كَذَبَ ، وَإِذَا وَعَدَ أَخْلَفَ ، وَإِذَا اتَّخَذَ خَانَ » فقال ابن عباس وابن عمر — وذكرنا لرسول الله صلى الله عليه وسلم ما أهمهما من هذا الحديث — فضحك عليه الصلاة والسلام . فقال : « مالكم ولهن ؟ إنما خصصتُ بهنَّ المنافقين . ثمأقولى : إذا حدث كذب . فذلك فيما أنزل الله على » (إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ) . الآية ! أفأنتم كذلك ؟ قلنا : لا . قال لا عليكم ، أنتم من ذلك بُرَاء . وأما قولى : إذا وعد أخلف فذلك فيما أنزل على ^(٤) (وَمِنْهُمْ مَنْ عَاهَدَ اللَّهُ لَنْ آتَانَا مِنْ فَضْلِهِ لَنَصَّدَّقَنَّ) الآيات الثلاث ! أفأنتم كذلك ؟ قلنا : لا . قال : لا عليكم ، أنتم من ذلك بُرَاء . وأما قولى : إذا اتَّخَذَ خَانَ فذلك فيما أنزل الله على ^(٥) (إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ) الآية ! فكل إنسان مؤتمن على دينه : فالؤمن ينتقل من الجنبات في السر والعلانية ، ويصوم ويصلى في السر والعلانية .

(١) رواه الشيخان والترمذى

(٢) فتكون الآية من قبيل (وما يؤمن أكثرهم بالله الا وهم مشركون) فلا يقال كيف يتأتى لبس الايمان بالشرك ولا يوجد الايمان معه ، وفي قصة الصحابة في الآية والحديث الدلالة الواضحة على أن هذه المطلقات من النواهي غير الصريحة لم تحدد تحديدا يوقف عنده ، فهي في الآية والحديث في أعلى مراتب النهى وقد فهم الصحابة انها شاملة للراتب الأخرى

(٣) رواه الشيخان والترمذى والنسائي

والمنافق لا يفعل ذلك . أفأنتم كذلك ! قلنا : لا . قال : لا عليكم ، أنتم من ذلك بمرآة .

ومن تأمل الشريعة وجد من هذا ما يطمئن اليه قلبه في اعتماد هذا الأصل .
وبالله التوفيق

﴿ المسألة السابعة ﴾

الأوامر والنواهي ضربان ^(١) : صريح ، وغير صريح . فأما الصريح فله :
نظران : (أحدهما) من حيث مجرد لا يعتبر ^(٢) فيه علة مصلحية . وهذا ^(٣) نظر
من يجرى مع مجرد الصيغة مجرى التعبد المحض من غير تعليل ، فلا فرق عند
صاحب هذا النظر بين أمر وأمر ، ولا بين نهى ونهى ؛ كقوله : (أقيموا الصلاة)
مع قوله : « اكلفوا من العمل ما لكم به طاقة » ^(٤) وقوله : فاسعوا الى ذكر
الله مع قوله : (وذروا البيع) ؛ وقوله : « ولا تصوموا يوم النحر » ^(٥) مثلا مع
قوله : « لا تواصلوا » ^(٦) وما أشبه ذلك مما يفهم ^(٧) فيه التفرقة بين الأمرين
وهذا نحو ما في الصحيح : أنه عليه الصلاة والسلام خرج على أبي ابن كعب
وهو يصلي فقال عليه الصلاة والسلام : « يا أباي » فالتفت اليه ولم يجبه ، وصلى

(١) أى باعتبار الصيغة

(٢) أى حتى يقال أنه يفهم الغرض من الأمر والنهى بميزان تلك المصلحة

(٣) هذا طريق الظاهرية

(٤) جزء من حديث رواه الشيخان وأبو داود بلفظ (فاكلفوا من العمل ما تطيقون)

(٥) روى المناوى في كنوز الحقائق حديثين أحدهما (لا تصوموا يوم الفطر
ويوم النحر) عن أبي نعيم في الحلية . وثانيهما (نهى عن صوم يوم الفطر ويوم النحر)
عن الشيخين

(٦) تقدم (ج ١ - ص ٣٤٣)

(٧) أى بمقتضى القرائن . وسيأتى في بيان النظر الثاني ما يتضح به تطبيق وجهة
هذا النظر الأول على هذه الآيات والأحاديث التي مثل بها هنا

بجفاف ثم انصرف ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « يا أيُّ ما منعك أن تنجيبي إذ دعوتك ؟ » فقال : يا رسول الله كنت أظن أني أظلمت فيما أوحى إليَّ (استحيوا لله ولِرَسُولِهِ إذا دعاكم لِما يُخَيِّكُم) ؟ قال : بلى يا رسول الله ، ولا أعود إن شاء الله . وهو في البخاري عن أبي سعيد بن الملق ، وأنه صاحب القصة فهذا منه عليه الصلاة والسلام إشارة ^(١) إلى النظر لجرد الأمر وإن كان ثم معارض . وفي أبي داود أن ابن مسعود جاء يوم الجمعة والنبي صلى الله عليه وسلم يخطب فسمعه يقول : « اجلسوا » ! فجلس بياب المسجد ، فرآه النبي صلى الله عليه وسلم فقال له : « تعال يا عبد الله ! » . وسمع عبد الله ابن رواحة رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو بالطريق يقول : « اجلسوا » فجلس بالطريق ، فخرَّ به عليه الصلاة والسلام فقال : « ما شأنك » قال : سمعتك تقول اجلسوا . فقال له : « زَادَكَ اللهُ طَاعَةً » . وفي البخاري ^(٢) قال عليه الصلاة والسلام يوم الأحزاب : « لا يُصلُّ أحدُ العصر إلا في بني قُريظة » فأدركهم وقت العصر في الطريق فقال بعضهم : لانصلي حتى نأتيها . وقال بعضهم : بل نصلي ، ولم يُرد منا ذلك . فذكر ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فلم يعنف ^(٣) واحدة من الطائفتين

(١) قد يقال إن الآية مخصصة لآية (وقوموا لله قانتين) التي أوجبت على المصلي ألا يتكلم فالتبني صلى الله عليه وسلم يرشده إلى التخصيص ، وأنه تجب عليه الاستجابة للرسول — ولو في الصلاة — بمقتضى هذه الآية ، على أي وجه نظر إلى الأمر . فلا دلالة فيه على غرض المؤلف

(٢) ولفظ البخاري لا يصلين

(٣) عدم التعنيف لا يدل على صواب النظرين ، لأن المجتهد المخطئ مأجور ، خلا عن كونه لا يعنف فليس في الحديث ما يدل على غرض المؤلف من صحة النظر إلى مجرد الأمر . على أن المؤخرين للصلاة قد يكونون فهموا من النهي عن الصلاة أن هناك مصلحة دينية أو دنيوية عليها الرسول صلى الله عليه وسلم وإن لم يبادر إليها لهم ، فلا يكونون قد استثنوا لجرد الأمر

وكثير من الناس فسحوا البيع الواقع في وقت النداء ، لمجرد قوله تعالى : (وَذَرُوا الْبَيْعَ) وهذا ونحوه من الاعتبار يمكن الانصراف اليه والقول به به عاماً ، وإن كان غيره أرجح منه . قوله مجال في النظر منفسح ، فمن وجوه أن يقال ؛ لا يخلو أن نعتبر في الأوامر والنواهي المصالح ، أولاً . فإن لم نعتبرها فذلك أخرى في الوقوف مع مجردها ، وإن اعتبرناها فلم يحصل ^(١) لنا من معقولها أمر يتحصل ^(٢) عندنا دون ^(٣) اعتبار الأوامر والنواهي ؛ فإن المصلحة وإن علمناها على الجملة فنحن جاهلون بها على التفصيل ، فقد علمنا أن حد الزنى مثلاً لمعنى الزجر بكونه في المحسن الرجم ، دون ضرب العنق ، أو الجلد الى الموت ، أو الى عدد معلوم ، أو السجن ، أو الصوم ، أو بذل مال كالكفارات . وفي غير المحسن جلد مائة وتعريب عام ، دون الرجم ، أو القتل ، أو زيادة عدد الجلد على المائة أو قصانه عنها الى غير ذلك من وجوه الزجر الممكنة في العقل . هذا كله لم تقف على تحقيق المصلحة فيما حد فيه على الخصوص دون غيره . وإذا لم نقل ذلك — ولا يمكن ذلك للعقول — دل على أن فيما حد من ذلك مصلحة لا نعلمها . وهكذا يجري الحكم في سائر ما يعقل معناه ..

(١) أي لم يتحقق عندنا فيما نقله من أنواع المصلحة في الأمور والمنهيات . ما يصح أن نعتده ونجزي تفهم الأوامر على مقتضاه ، مغفلين النظر إلى صريح الأمر أو النهي . وذلك لمعنيين (أحدهما) أنا قد نقل الحكمة في أمر كالزجر في رجم الزاني المحسن . ولكن لا نقل لماذا نعين هذا طريقاً للزجر ، مع أنه كان يمكن الزجر بضرب العنق أو الجلد حتى يموت مثلاً ، وهكذا . فهذا القدر من العلم الإجمالي بالمصلحة لا يصح أن يبنى عليه شيء قد يكون فيه إهدار الأمر والنهي . وسياق المعنى الثاني في قوله (وكثيراً ما يظهر الخ)

(٢) أي حتى يصح أن تفهم بواسطته تحديد المصلحة أو المفسدة التي يقصدها الشارع بالأمر أو النهي

(٣) أي بأن نجعل تلك المصلحة ميزاناً لتفهم الأمر والنهي ، بحيث تجعل المصلحة هي الحاكمة في توجيه الأوامر والنواهي الشرعية ، وإن أدت إلى عدم اعتبار معناها الأصلي . ويؤول هذا إلى اعتبار المصلحة دونها

في الفرق بين الأمر الصريح وغيره ؛ وأن الحق مراعاة النصوص والمقاصد جميعاً ١٤٧

أما التعبدات ^(١) فهي أخرى بذلك . فلم يبق لنا إذاً وزرٌ دون الوقوف مع مجرد الأوامر والنواهي . وكثيراً ^(٢) ما يظهر لنا يادىء الرأي للأمر أو النهي معنى مصلحي ، ويكون في نفس الأمر بخلاف ذلك ، يبينه نص آخر يعارضه ، فلا بد من الرجوع الى ذلك النص دون اعتبار ذلك المعنى . وأيضاً ^(٣) فقد مر في كتاب المقاصد أن كل أمر ونهي لا بد فيه من معنى تعبدى ، وإذا ثبت هذا لم يكن لإهماله سبيل ، فكل معنى يؤدي الى عدم اعتبار بمجرد الأمر والنهي لا سبيل الى الرجوع اليه ، فإذا المعنى ^(٤) المفهوم للأمر والنهي إن كرر عليه بالإهمال فلا سبيل اليه ، وإلا فالخاصل الرجوع الى الأمر والنهي ذاته ، قال الأمر في القول باعتبار المصالح أنه لا سبيل الى اعتبارها مع الأمر والنهي . وهو المطلوب

ولا يقال : إن عدم الالتفات الى المعاني إعراض عن مقاصد الشارع المعاملة ؛ كما في قول ^(٥) القائل : لا يجوز الوضوء بالماء الذي بال فيه الانسان ، فان كان قد

(١) أى التي مبناها على مجرد التلق ، دون النظر الى المعقول من المصالح والحكم
(٢) مقابل لقوله (وإن علمناها على الجملة فنحن جاهلون بها على التفصيل)
أى قد نعلمها إجمالاً ، وهذا هو المعنى الأول ، وقد نفهم يادىء النظر أنا عرفناها ثم يتبين أنها غير ماضمناه ، بسبب وقوفنا على نص آخر ، أو بسبب اكتشاف قاعدة من أحكام الكون نفهم بها مصلحة للحكم الشرعى غير ما كنا نفهمها . يعنى وإذا لم تتحقق تعيين الحكمة للأمر فلا يمكننا الخروج عما تقتضيه الصيغ بحسب ظاهرها

(٣) انظر هل يستقل هذا بأن يكون وجها ثالثاً مغايراً لما سبق ، بحيث لا يستغنى عنه بقوله (أما التعبدات الخ) وإن كان في هذا لاحظ التعبد في الجميع

(٤) أى الحكمة المعقولة للأمر والنهي إذا كانت تعارضهما وتؤدي الى إهمالهما وإبطال مقتضاهما فلا سبيل للاخذ بهذه الحكمة والبناء عليها ، وسيأتى تمثله بالشافعى الزكاة ، وإن كانت لا تعارضهما فن باب أولى أن العمل إتمامهم بمقتضاها فإلّا لآل أنهم المرجع ومبنى الأحكام دون المعنى المصلحي ، حتى على اعتبار المصالح
(٥) قال الفقهاء : لا فرق بين أن يقع البول في الماء مباشرة أو في إناء ثم يصب فيه ، خلافاً للظاهرية وقروا منهم عند حرفة الدليل في حديث (لا يولن أحكم في

بال في إتياء ثم صبه في الماء جاز الوضوء به

لأننا نقول : هذا أيضاً معارض بما يضافه في الطرف الآخر في تتبع المعاني مع إتياء الصبيغ ؛ كما قيل في قوله عليه الصلاة والسلام « في أربعين شاة شاة » إن المعنى قيمة شاة ؛ لأن المقصود سد الخلة ، وذلك حاصل بقيمة الشاة ، فجعل الوجود معدوماً ، والمعدوم موجوداً ، وأدى ذلك إلى أن لا تكون الشاة واجبة ، وهو عين المخالفة ، وأشباه ذلك من أوجه المخالفة الناشئة عن تتبع المعاني . وإذا كانت المعاني غير معتبرة بإطلاق ، وإنما تعتبر من حيث هي مقصود الصبيغ ، فاتباع أنفس الصبيغ التي هي الأصل واجب ؛ لأنها مع المعاني كالأصل مع الفرع ، ولا يصح اتباع الفرع مع إتياء الأصل : ويكفي من التنبيه على رجحان هذا النحو ما ذكر

﴿ والثاني من النظرين ﴾ هو من حيث يفهم من الأوامر والنواهي قصد شرعي بحسب الاستقراء ^(١) ، وما يقترن بها من القرائن الحالية أو القالية الدالة على أعيان الماء الدائم الذي لا يجرى ثم يتوضأ منه ، أو يغتسل منه ، أو فيه . على الروايات الثلاث (حتى فرقوا بين البول فيه والتغوط فيه ، فحرموا الأول دون الثاني . قال النووي : وهو أقبح ما نقل عنهم من الجود على الظاهر . فقولهم بهذا الفرق إعراض منهم عن مقاصد الشرع الظاهرة

(١) أي استقراء ما ورد في الكتاب والسنة من الأوامر والنواهي في خصوص هذه الأمور أو المنهيات ، فإن تنوع الصبيغ في مختلف التراكيب مع الالتفات للقرائن المخفية بها يدل على عين المصلحة المقصود للشارع بتحصيلها . وفيه إشارة إلى دفع ما سبق من أنه لا يمكن تحديد المصلحة وتعيينها ، فيقول هنا إن ذلك يمكن باستقراء موارد هذه الأوامر والقرائن . وحينذاك تعرف المصلحة عيناً ، ويصح أن يبنى عليها فهم الغرض من الأمر والنهي كما سيمثل له . أما مثاله هناك في حد الزنا فيمكن أن يقال نحن لا ندعي أن كل أمر يفهم منه قصد الشارع في المصلحة قصداً محدوداً معيناً بمعرفة حكمته وسره ، بل نقول إذا دل الاستقراء والقرائن على مقصود الشارع محدوداً معيناً وإن لم تعرف الحكمة الخاصة عول على المقصد وإن لزمه تأويل لفظ

في الفرق بين الأمر الصريح وغيره ؛ وأن الحق مراعاة النصوص والمقاصد جميعاً ١٤٩

المصالح في الأمور ، والمقاصد في النهايات ؛ فإن المفهوم من قوله : (أقيموا الصلاة)
الحفاظة عليها والإدامة ^(١) لها ، ومن قوله « اكلفوا من العمل ما لكم به طاقة » ^(٢)
الرفق بالمكلف خوفاً للعنت أو الاقطاع ، لا أن المقصود نفس التقليل من العبادة ؛
أو ترك الدوام على التوجه لله . وكذلك قوله : (فاسمعوا إلى ذكر الله) مقصوده
الحفظ على إقامة الجمعة وعدم التفريط فيها ، لا الأمر بالسعي إليها فقط ، وقوله :
(واذروا البيع) جار مجرى التوكيد لذلك ، بالنهي عن ملازمة الشاغل عن السعي ،
لا أن المقصود النهي عن البيع مطلقاً ^(٣) في ذلك الوقت ، على حد النهي عن
بيع النحر ، أو بيع الربا ، أو نحوها . وكذلك إذا قال : « لا تصوموا يوم النحر »
المفهوم منه مثلاً قصد الشارع إلى ترك إيقاع الصوم فيه خصوصاً ، ومن قوله :
« لا تؤصلوا » أو قوله : « لا تصوموا الدهر » الفرق بالمكلف أن لا يدخل فيما
لا يحصيه ولا يدوم عليه ؛ ولذلك كان عليه الصلاة والسلام يواصل ويسرد الصوم
الأمر واستعماله في معنى مجازي . وإن لم تحقق بالاستقراء والقرآن مقصوده
كذلك كان مما يجب فيه الوقوف عند الأمر والنهي حسب وضعه الأصلي . وكأن
فيه دفع الشق الأول وهو عدم تعين المصاحبة وتحديدتها فإن فيه دفع الشق الثاني
السالف وهو قوله (وكثيراً ما يظهر يادى الرأي الخ) فكأنه يقول له : ومالنا
بيادى الرأي وأوله ؟ إنما نقول بحسب الاستقراء وتبع القرائن . فإذا كان كذلك
فإنه لا يبين بنص آخر خلاف المعنى المصلحي الذي يبين عليه فهم الأمر على حقيقته ،
على فرض توقف فهم قصد الشارع من الأمر على العلم بالمعنى المصلحي تفصيلاً .
(١) وهذا فهم يتبع الأمر وأمر الواردة في الحفاظة على الصلاة ، ومن القرائن
المتخفة بهذه الأوامر وهي فعله صلى الله عليه وسلم ، وفعل صحابته في إقامة الصلاة ،
مع القرائن المتأالية كقوله تعالى (حافظوا على الصلوات) وهكذا
(٢) تقديم (ج ٣ - ص ١٤٤)
(٣) أي بل ذلك لمن تلزمه الجمعة فقط لأنه يكون معطلاً لمواغلا عنها ، فليس
النهي عنه مقصوداً لذاته بل هو تنبي مكمّل لطلب إقامة الجمعة . فلذلك قال (جار
مجري التوكيد) لأن الأمر بالسعي متضمن للنهي عما يشغل عنه ، فكان التصريح
بهذا المنهى كالتأكيد

كان يصوم حتى يقال لا يفطر ، ويفطر حتى يقال لا يصوم ، وواصل عليه الصلاة والسلام ، وواصل الكلفُ الصالح مع عليهم بالنهي ، تحقّقاً بأن مغزى النهي الرفق والرحمة ، لا أن مقصود النهي علم إيقاع الصوم ولا تقليله . وكذلك سائر الأوامر والنواهي التي مغزاها راجع الى هذا المعنى ؛ كما أنه قد يفهم من مغزى الأمر والنهي الإباحة ^(١) ، وإن كانت الصيغة لا تقتضي بوضعها الأصلي ذلك ؛ كقوله تعالى : (وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا) (فَأَذَا قُضِيََتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ) إذ علم قطعاً أن مقصود الشارع ليس ملازمة الاصطياد عند الإحلال ، ولا الانتشار عند انقضاء الصلاة ، وإنما مقصوده أن سبب المنع من هذه الأشياء قد زال ، وهو انقضاء ^(٢) الصلاة ، وزوال ^(٣) حكم الاحرام

فهذا النظر يعضده الاستقراء أيضاً ، وقد مر منه أمثلة

وأيضاً قد قام الدليل على اعتبار المصالح شرعاً ، وأن الأوامر والنواهي مشتملة عليها ، فلو تركنا اعتبارها على الإطلاق لَكُنَّا قد خالفنا ^(٤) الشارع من حيث قصدنا موافقته ، فإن الفرض أن هذا الأمر وقع لهذه المصلحة ، فإذا ألغينا النظر فيها في التكليف بمقتضى الأمر كنا قد أهملنا في السخول تحت حكم الأمر ما اعتبره الشارع فيه ، فيوشك ^(٥) أن نخالفه في بعض موارد ذلك الأمر . وذلك أن الوصال

(١) وقد ذكروا للأمر ستة عشر معنى مجازياً ، وقالوا يجب أن تكون الإباحة وغيرها معلومة من غير الصيغة ، حتى يكون العلم قرينة على إرادة غير الطلب (٢) و (٣) من إضافة الصفة للوصف فيها ، والمقصود هو الموصوف (٤) أي قد تحصل المخالفة من حيث قصدنا الموافقة بفعل مقتضى الصيغة مجردة عن القرائن التي تتحد معناها ، كما سيقول (فيوشك الخ)

(٥) لأن إهمال اعتبار المصلحة التي ورد الأمر أو النهي لتحقيقها يجعلنا غير ضابطين لحدود الأمر أو النهي ؛ لأنه لا يكون لنا مرشد إلى مقصد الشارع سوى مجرد الصيغة ، وقد لا تكون كافية في تحديد المقصد . فإذا التزمنا الوقوف معها فقط فقد تنحرف عن الفرض الذي يرى إليه الشرع . كما في مثاله بعد الذي كان يلزمه المحظوران المذكوران

وسرد الصيام قد جاء النهي عنه ، وقد واصل عليه الصلاة والسلام بأصحابه حين نهام فلم ينتهوا . وفي هذا أمران إن أخذنا بظاهر النهي : « أحدها » أنه نهام فلم ينتهوا ، فلو كان المقصود من النهي ظاهره لكانوا قد عاندوا نهيه بالخالفه متساهة ، وقابلوه بالعصيان صراحا ، وفي القول بهذا ما فيه « والآخر » أنه واصل بهم حين لم يمتثلوا نهيه ، ولو كان النهي على ظاهره لكان تناقضاً ^(١) ، وحاشى الله من ذلك ، وإنما كان ذلك النهي للرفق بهم خاصة ، وإبقاء عليهم ؛ فلما لم يسامحوا أنفسهم بالراحة ، وطلبوا فضيلة احتمال التعب في مرضاة الله ، أراد عليه الصلاة والسلام أن يريهم بالفعل ما نهام لأجله ، وهو دخول المشقة ، حتى يعلموا أن نهيه عليه الصلاة والسلام هو الرفق بهم ، والأخلق بالضعفاء الذين لا يصبرون على احتمال اللاؤاء في مرضاة ربهم

وأيضا فإن النبي عليه الصلاة والسلام نهى عن أشياء وأمر بأشياء ، وأطلق القول فيها اطلاقا ليصلها المكلف في نفسه وفي غيره على التوسط ، لأعلى مقضى الإطلاقي الذي يقتضيه لفظ الأمر والنهي ، فجاء الأمر بمكارم الأخلاق وسائر الأمور المطلقة ، والنهي عن مساوئ الأخلاق وسائر المناهي المطلقة ، وقد تقدم أن المكلف جعل له النظر فيها بحسب ما يقتضيه حاله ومُنْتُهُ ، ومثل ذلك لا يتأتى مع الحمل على الظاهر مجرداً من الالتفات إلى المعاني . وقد نهى عليه الصلاة والسلام عن بيع الغرر ^(٢) ، وذكر منه أشياء ، كبيع الثمرة قبل أن تُزهِى ^(٣) ،

- (١) لأنه أفرم على الوصال على الوصال على أنه عبادة ، مع أنه لو أخذ النهي على ظاهره لكان معصية . ولا يقال إنه نسخ ، لأن الحكم الأول بقي على حاله .
(٢) كما في حديث (نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الغرر ، وعن بيع الحصة) أخرجه البخاري ومسلم وأصحاب السنن ، وذكر من أمثله أيضا الملامسة ، والمناذبة ، والمزابنة . وكافي حديث (لا تشتروا السمك في الماء فإنه غرر)
بواه أحد . وهناك أمثلة كثيرة للغرر في الأخاديت .
(٣) أي تحمر أو تصفر .

وبيع جبل الحبلبة^(١)، والحصاة^(٢) وغيرها، وإذا أخذنا بمقتضى مجرد الصيغة امتنع علينا بيع كثير مما هو جاز بيعه وشراؤه؛ كبيع الجوز، واللوز، والتسطل في قشره وبيع الخشب والغنيبات في الأرض، والمقاني كلها، بل كان يمتنع كل ما فيه وجه منغيب؛ كالديار والحوانيت المغيبة الأسس، والأقاص، وما أشبه ذلك مما لا يحصى ولم يأت فيه نص بالجواز. ومثل هذا لا يصح^(٣) فيه القول بالمنع أصلاً؛ لأن الفرر المنهى عنه محمول على ما هو محدود عند العقلاء غرراً متردداً^(٤) بين السلامة والعطب فهو مما خص بالمعنى^(٥) المصلحي، ولا يتبع فيه اللفظ بمجرد.

(١) أى بيع تاج التاج، أو أن يجعلوه أجلاً يتبايعون إليه
(٢) من إضافة المصدر إلى نوعه، لامن إضافته إلى مفعوله، وذلك كما يقال :
بيع الخيار، بيع النسيئة. وقد فسر بخمس تفاسير، وكلها فيها الخطر والفرر الذى
يجعلها كالقمار

(٣) قال شراح الحديث يستثنى من بيع الفرر أمران. الأول ما يدخل في المبيع تبعاً بحيث لو أفرد لم يصح بيعه، والثاني ما يتساح فيه إباحته أو للشقة في تميزه وتعيينه. وما يدخل تحت ما ذكر بيع أساس البناء واللبن في الضرع، والحمل في بطن الدابة، والقطن المحشو في الجبة، إذا كانت تبعاً

(٤) أليس الجوز واللوز وأمثالهما مما تردد بين السلامة والعطب عند العقلاء؟
فالأفضل الرجوع إلى ما نقلناه عن شراح الحديث من أن مثل هذا يتساح فيه عادة
للشقة في معرفته، وكان يلزم إذا منع شرعاً دخوله في المعاوضات أن يحصل حرج
ومشقة، فاقضى التوسعة والرخصة

(٥) ألم يرد من الشارع في ذلك شيء من القول أو الفعل أو التقرير لبيع الدور
ذات الأسس المغيبة في الأرض، والمقاني كالبطيخ، والجوز واللوز ونحوهما مما
لا يعرف طعمه وموافقته إلا بكسره؟ يبعد جداً أن ينقض عهده صلى الله عليه وسلم
ولا يكون في هذه الأشياء معاملة حتى يضطر إلى القول بأنها إنما خصصت من
الفرر بالمعنى المصلحي أى من المصالح المرسلة على أنه قد يقال: كيف أنها تعد
مرسلة مع أن اللفظ الوارد يشملها؟ إلا أن يقال بل مراده الاستحسان — نعود
للسؤال فنقول: ألم يكن البطيخ في عهده صلى الله عليه وسلم يباع ويشترى في السوق

في الفرق بين الأمر الصريح وغيره ؛ وأن الحق مراعاة النصوص والمقاصد جميعاً ١٥٣

وأيضاً فالأمر والنواهي من جهة اللفظ على تساوي دلالة الاقتضاء؛ والتفرقة بين ماهو منها أمر وجوب أو نذير ، وما هو نهى تحريم أو كراهة ، لا تعلم من النصوص ؛ وإن علم منها بعض فالأكثر منها غير معلوم . وما حصل لنا الفرق بينها إلا باتباع المعاني ، والنظر إلى الصالح ، وفي أي مرتبة^(١) تقع ؟ وبالأستقراء^(٢) المعنوي ، ولم نستند فيه بمجرد الصيغة ، وإلا لزم في الأمر أن لا يكون في الشريعة إلا على قسم واحد ، لا على أقسام متعددة ؛ والنهي كذلك أيضاً ، بل قول :: كلام العرب على الإطلاق لا بد فيه من اعتبار معنى^(٣) المساق في دلالة الصيغ ، وإلا صار ضحكة وهزئة ألا ترى إلى قولهم : فلان أسد أو حمار ، أو عظيم الرماد ، أو جبان السكب ، وفلانة بعيدة مهوى القرط^(٤) ، وما لا ينحصر من الأمثلة لو اعتبر اللفظ بمجرد لم يكن له معنى معقول . فإذن بكلام الله وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم ؟ وعلى هذا المساق يجري التفريق^(٥) بين البول في الماء الباشم وصبه من الإناء فيه

وقد حكى أمام الحرمين عن ابن سريج أنه ناظر أبا بكر بن داود الأصماني

جهاراً ؟ فزاد المعاد أنه صح في الحديث أنه كان عليه الصلاة والسلام يأكل البطيخ بالرطب ويقول : يدفع حر هذا برد هذا

- (١) أمن الضروريات هي أم من الحاجيات أم من التحسينات ؟
- (٢) أي في موارد الأمر وما يخفف بها من القرائن الحالية والمقالية كما سبق .
- (٣) ليكون قرينة ضابطة لفرض التكلم ، وصارقه له إلى حيث يريدون لم يكن هو المعنى الأصلي ؛ كما مثله بعد
- (٤) كناية عن لازمه وهو طول الجيد . وقد عدوه من الكناية القرينة ، كما في قول عمر بن أبي ربيعة

بعيدة مهوى القرط ، إما لنوفل^١ أبوها وإما عبد شمس وهاشم^٢ .
(٥) أي فلو اعتبر اللفظ بمجرد فيه كما اعتبره الظاهرية لم يكن له معنى معقول . بل المعقول مما سبق له الحديث أنه لا فرق بين الأمرين ؛ لأن كلا منهما قد يكون سيئاً في تنجيس الماء لإفساده

في القول بالظاهر ، فقال له ابن سريج : أنت تلتزم الظواهر ، وقد قال تعالى (فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره) فما تقول فيمن يعمل مثقال ذرة شرا ؟ فقال جيبيا : القوتان ذرة وذرة . فقال ابن سريج : فلو عمل مثقال ذرة ونصف ؟ فتبكد واتقطع . وقد نقل عياض عن بعض العلماء أن مذهب داود بدعة ظهرت بعد المائتين . وهذا وإن كان تعالىا في رد العمل بالظاهر ، فالعمل بالظواهر أيضا على تتبع وتقال . بعيد عن مقصود الشارع ؛ كما أن إهمالها اسراف أيضا ، كما تقدم في آخر كتاب المقاصد . وسيدكر بعد أن شاء الله تعالى

فصل

فإذا ثبت هذا وعمل العامل على مقتضى المفهوم من علة الأمر والنهي فهو جبار على السنن القويم ، موافق لقصد الشارع في ورده وصدره ، ولذلك أخذ السلف الصالح أنفسهم بالاجتهاد في العبادة ، والتحرى في الأخذ بالعهود ، وقهروها تحت مشقات التعبد ، فإنهم فهموا أن الأوامر والنواهي واردة مقصودة من جهة الأمر والنهي (لِيَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ) (وَلِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا) ، لكن لما كان المكلف ضعيفا في نفسه ، ضعيفا في عزمه ، ضعيفا في صبره ، عذره ربه الذي عليه كذلك وخلق عليه ، فجعل^(١) له من جهة ضعفه رقعا يستند اليه في الدخول في الأعمال ، وأدخل في قلبه حب الطاعة وقواه عليها ، وكان معه عند صبره على بعض الزعازع المشوشة . والخواطر المشغبة ، وكان من جملة الرفق به أن جعل له مجالا في رفع الحرج عند صدماته ، وتهيئة له في أول العمل بالتخفيف ، استقبالا بذلك ثقل المداومة ، حتى لا يصعب عليه البقاء فيه والاستمرار عليه . فاذا داخل العبد حب الخير ، وافتتح له يسر المشقة ، صار الثقل عليه خفيفا ، فتوخى مطلق الأمر بالعبادة بقوله : (وَتَبْتَئِلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا) (وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ) فكان

(١) وقال (اكلفوا من العمل ما لكم به طاقة) ونحوه من موجبات الرق

في الفرق بين الأمر الصريح وغيره ؛ وأن الحق مراعاة النصوص والمقاصد جميعاً ١٥٥

للمشقة وضدها إخافيان لاحقيان ، كما تقدم في مسائل الرخص ، فالأمر متوجه ، وكل أحد قبيح نفسه ، فإذا كان الأمر والنهي المراد بهما الرفق والتوسعة على العبد اشتركت الرخص معهما في هذا القصد ، فكان الأمر والنهي في العزائم مقصوداً أن يمثل على الجملة ، وفي الرفق راجعاً إلى جهة العبد : إذا اختار مقتضى الرفق فمثل الرخصة ، وإذا اختار خلافه فعلى مقتضى العزيمة التي اقتضاها قوله : (وتبئلاً إليه تبئلاً) وأشباهاه

فصل

وأما الأمر والنواهي غير الصريحة ففروب .

(أحدها) ما جاء بحجج الأخبار عن تقرير الحكم ، كقوله تعالى : (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ) (والوالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ) (وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا ^(١)) (فكفَّارُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ) وأشباؤه ذلك مما فيه معنى الأمر . فهذا ظاهر الحكم ، وهو جار مجرى الصريح من الأمر والنهي .

(والثاني) ما جاء بحجج مدحه أو مدح فاعله في الأوامر ، أو ذمه أو ذم فاعله في النواهي ، وترتيب الثواب على الفعل في الأوامر وترتيب العقاب في النواهي ، أو الإخبار بحبة الله في الأوامر ، والبغض والكراهية أو عدم الحب في النواهي ، وأمثلة هذا الضرب ظاهرة كقوله : (والذين آمنوا بالله وَرُسُلِهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ) وقوله : (بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ) وقوله : (وَمَنْ يَطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ نَدْخِلْهُ جَنَّاتٍ) (وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ نَدْخِلْهُ نَارًا) وقوله : (وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ) وقوله : (إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ) (وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ) (وَإِنْ تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ) وما أشبه ذلك ، فإن هذه الأشياء دالة

(١) فالمراد النهي عن جعل المؤمنين أنفسهم تحت سلطة الكافرين بأي طريق كان وليس هذا خيراً محضاً وإلا لكان بخلاف غيره . وهو محال

على طلب الفعل في الحمود ، وطلب الترك في المذموم ، من غير اشكال
(والثالث) ما يتوقف عليه المطلوب : كالفروض في مسألة «مالا»^(١) يتم الواجب
إلا به « وفي مسألة « الأمر بالشئ هل هو نهى^(٢) عن ضده » و « كون المباح
مأموراً به » بناء على قول الكعبى ، وما أشبه ذلك من الأوامر والنواهي التي هي
لزومية للأعمال ، لا مقصودة لأنفسها ؛ وقد اختلف الناس فيها وفي اعتبارها .
وذلك مذكور في الأصول . ولكن إذا بنينا على اعتبارها فعلى القصد الثاني
لاعلى القصد الأول ، بل هي أضعف^(٣) في الاعتبار من الأوامر والنواهي الصريحة
التبعية ؛ كقوله : (وَذَرُوا الْبَيْعَ) ، لأن رتبة الصريح ليست كرتبة الضمى في
الاعتبار أصلا . وقد مر في كتاب المقاصد أن المقاصد الشرعية ضربان : مقاصد
أصلية ، ومقاصد تابعة . فهذا القسم في الأوامر والنواهي مستمد من ذلك ، وفي

(١) كفصل جزء من الرأس لاستيفاء غسل الوجه ، فهذا لا يتم عادة غسل الوجه
بدونه ، فهل يجب غسل هذا الجزء وجوبا تابعا لايجاب غسل الوجه ، أم لا يجب
شرعا وإن كان لا بد منه عادة ؟ وإذا لم يفعله المكلف فهل يأثم بتركه غير إثم بترك
غسل الوجه أم لا إثم إلا بالآخر فقط ؟ والمختار كما عند ابن الحاجب أن ما لا يتم
الواجب إلا به ليس بواجب شرعا إلا إذا كان شرطا شرعيا وأما الشرط العقلي أو
العادى فالمختار أنه لا يجب تعاملا ، وليس هنا إلا وجوب واحد لغسل الوجه وقيل
الشروط كلها واجبة ، وقيل كلها غير واجبة . وهذا الخلاف في غير الأسباب .
أما الأسباب فقد تقلل الإجماع على وجوبها ، بل قالوا إن التكليف في المسببات
إنما هو في الحقيقة بأسبابها كالخز بالسكين بالنسبة للقتل ؛ لأن المسببات غير مقدورة
والمقدور هو السبب كما تقدم .

(٢) والمختار أنه ليس نهيا عن ضده ، بل ولا يتضمنه . والكلام فيه يرجع في
كثير من مباحث إلى الكلام في مسألة ما لا يتم الواجب إلا به وفي كل منهما لا يوجد
تعلق لخطاب شرعى ، مع أنه لا تكليف بغير تعلق الخطاب

(٣) ولذلك اختلف في أنها أوامر ونواهي شرعية بخلاف الصريحة التبعية فلا
يتأتى فيها الاختلاف في هذا وإن اختلف في ترتب أحكام خاصة عليها كفسخ البيع
وقت النداء

في الفرق بين الأمر الصريح وغيره ؛ وأن الحق مراعاة النصوص والمقاصد جميعاً ١٥٧

الفرق بينهما فقه كثير^(١) ؛ ولا بد من ذكر مسألة^(٢) تقررها في فصل بين ذلك ، حتى تتخذ مستوراً لا مثالها في فقه الشريعة بحول الله

فصل

« النصب » عند الفقهاء هو التعدي على الرقاب . « والتعدي » مختص بالتعدي على المنافع دون الرقاب

فاذا قصد الناصب تملك رقبة المصوب فهو منهى عن ذلك ، آثم^(٣) فيما فعل من جهة ما قصد ، وهو لم يقصد الا الرقبة ، فكان النهي أولاً عن الاستيلاء على الرقبة ، وأما التعدي على المنافع فالقصد فيه تملك المنافع دون الرقبة ، فهو منهى عن ذلك الانتفاع من جهة ما قصد ، وهو لم يقصد إلا المنافع ، لكن كل واحد منهما يلزمه^(٤) الآخر بالحكم التبعي ، وبالقصد الثاني لا بالقصد الأول

(١) أى يترتب على تمييز المقاصد الأصلية عن المقاصد التابعة فقه كثير لمسائل الشريعة وإدراك لأحكام تفاريج كثيرة مما يبنى على كل منها
(٢) أى من مسائل المقاصد الأصلية والمقاصد التابعة المناسبة لهذا المقام بخصوصه ، مقام الأمر والنهي الأصلي والتبعي ، وما يترتب على كل منهما من حيث اعتباره وعدمه ، ليستفاد منها حكم أمثالها في الأمر والنواهي الأصلية والتبعية في غير مسألة النصب والتعدي التي عقد لها الفصل

(٣) يؤدب وجوباً بما يراه الحاكم

(٤) لأن غصب الرقبة يتبعه الاستيلاء على المنفعة ، وعدم تمكين المالك منها . كذلك التعدي على المنفعة لا يكون إلا إذا استولى على الرقبة وحال بينهما وبين مالكها فهما عملياً متلازمان ولا يفرق بينهما إلا بالقصد ، ومتى قصد أحدهما كان الثاني تابعا له ، وهناك يحجى الكلام في اختلاف الأحكام . وظاهر أنه بالاعتراف أو بالقرائن يعرف قصده من النصب أو التعدي حتى يرتب الحاكم حكمه . والتلازم في هذا غير التلازم الذي أشار إليه فيما لا يتم الواجب إلا به ، وفي مسألة الأمر بالشيء وما معها ، فلذلك قال بعد أن قرر ما يتعلق بالنصب (وهذا البحث جار الح) فمسألة النصب والتعدي صنف آخر مما يندرج في المقاصد الأصلية والتابعة غير صنف مما لا يتم الواجب إلا به ، وما معه ، كما هو ظاهر

فإذا كان غاصباً فهو ضامن للرقاب لا للمنافع ، وإنما يضمن قيمة الرقبة يوم الغصب ، لا بأرفع^(١) القيم ، لأن الانتفاع تابع ، فإذا كان تابها صار النهي عن الانتفاع تابها للنهي عن الاستيلاء على الرقبة ، فلذلك لا يضمن قيمة المنافع ، إلا على قول بعض^(٢) العلماء ، بناء على أن المنافع مشاركة^(٣) في القصد الأول ، والأظهر أن لا ضمان عليه ، لعدم قوله عليه الصلاة والسلام : « الخراج^(٤) بالضمان^(٥) » وسبب ذلك ما ذكر من أن النهي عن الانتفاع غير مقصود لنفسه ، بل هو تابع للنهي عن الغصب ، وإنما هو شبيه بالبيع وقت النداء ؛ فإذا كان البيع مع التصريح بالنهي صحيحاً عند جماعة من العلماء ، لكونه غير مقصود في نفسه فأولى أن يصح^(٦) مع النهي الضمني وهذا البحث جارٍ في مسألة « ما لا يتم الواجب إلا به هل هو واجب أم لا » فإن قلنا « غير واجب » فلا إشكال ، وإن قلنا « واجب » فليس وجوبه مقصوداً

(١) أي من حين الغصب إلى وقت الحكم
(٢) قال ابن القاسم واعتمد ابن ربه إذا أخذ القيمة فلا غلة له . وقال بعضهم إن غلة المَغْضُوبِ للمالك إذا كان أرضاً أو عقاراً استعمل في السكنى أو الزرع أو الكراء مثلاً ، وكذا غلة الحيوان التي لا تحتاج إلى تحريك كالصوف واللبن ، وأما غلة الحيوان الحاصلة من التحريك كالركوب والاجارة والحراث وما أشبه ذلك فللغاصب في مقابلة الاتفاق عليه ، لأن الخراج بالضمان . وأما ما عطل ولم يستعمل كمن غصب أرضاً بورها فلا كراء عليه . وإذا قصد غصب المنفعة فعليه الكراء
(٣) أي فالغاصب يقصد الرقبة والمنافع معاً قصداً أصلياً

(٤) أي وقد دخل المَغْضُوبُ في ضمان الغاصب من وقت الاستيلاء عليه
(٥) رواه أحمد وأصحاب السنن والحاكم عن عائشة قال الترمذي : حسن صحيح غريب قال في كتاب أسنى المطالب للشيخ محمد بن السيد درويش الشهير بالحوث : رواه أصحاب السنن وضعفه البخاري وأبو داود وصححه ابن خزيمة والحاكم اهـ

(٦) أي البيع إذا فرض أنه لم ينع عنه صراحة . بل اكتفى بالتدريج ضمن الأمر في قوله (فاسعوا إلى ذكر الله) فيكون شبيهه وهو النهي التبعي عن الاستيلاء على منافع المَغْضُوبِ كذلك ، أي لا يرتب عليه حكم النهي ، فلا يعتد بقيمة المنافع ولا تضمن لأن النهي عنها حيث لا يصح أصلياً بل تبعي . وقد عرفنا أن التبعي حتى الصريح كما ورد في (وذكروا البيع) لم يرتب عليه حكمه ، فهذا أولى

في الفرق بين الأمر الصريح وغيره؛ وأن الحق مراعاة النصوص والمقاصد جميعاً ١٥٩-

في نفسه . وكذلك مسألة « الأمر بالشئ هل هو نهى عن ضده » و « النهى عن الشئ هل هو أمر بأحد أضداده » فإن قلنا بذلك فليس بمقصود لنفسه ، فلا يكون للأمر والنهى حكم منعهم الا عند فرضه مقصوداً بالقصد الأول ، وليس كذلك

أما إذا كان متعلّياً فضائه ضمان^(١) التعدي لاضمان النصب ؛ فإن الرقبة تابعة ، فإذا كان كذلك صار النهى عن إمساك الرقبة تابِعاً للنهى عن الاستيلاء على المنافع ، فلذلك يضمن بأرفع^(٢) القيم مطلقاً ، ويضمن ما قبل وما كثر . وأما ضمان الرقبة في التعدي فنند التلف^(٣) خاصة ، من حيث كان تلفها عائداً على المنافع بالتلف ، بخلاف النصب في هذه الأشياء

ولو كان أمرهما واحداً لما فرق بينهما مالك ولا غيره . قال مالك في الغاصب والسارق : « إذا حبس المغصوب أو المسروق عن أسواقه ومنافعه ثم رده بحاله لم يكن

(١) فرقوا بين ضمان النصب وضمان التعدي بأمور : منها أن التلف يساوى يضمنه في النصب لا التعدي ومنها أن تغير السوق في النصب لا يعتبر ، وفي التعدي يعتبر مفوتاً فيضمن أعلى القيم . والسرقة كالنصب ، ومنها أن الفساد اليسير من الغاصب يوجب للمالك أخذ قيمة المغصوب إن شاء ، واليسير من التعدي يستوجب أخذ أرض النقص الحاصل فقط مع نفس المتعدي عليه . ومنها أنه إذا تعيب المغصوب بتغير تعدي الغاصب خير ربه بين أخذه معيباً ولا شئ له في نظير العيب وبين أخذ القيمة يوم النصب . ومن صور التعدي زيادة المكترى والمستعير على المساقاة المشترطة أو المدة المشترطة أو الحمل المشترط بتغير إذن ربه ورضاه ، فواضح أن المقصود فيهما المنافع ، والذات تابعة

(٢) لأن من منافصها قيمتها . فأرفع القيم لها داخل في منافصها ، فيضمنه مطلقاً سواء أكان الأرفع سابقاً ثم رخصت أم لاحقاً بعدما كانت رخيصة ، وسواء أكان للمتعدى دخل في علو القيمة أم لم يكن . كما يضمن غلنها قليلة كانت أو كثيرة . (٣) أى التلف بتعديه هو ، لأن التلف بتعديه لا فرق فيه بين النصب والتعدي .

لربه أن يُضَمَّنَهُ^(١) وإن كان مستعيراً^(٢) أو متكارياً ضمن قيمته « وهذا التفرع إنما هو على المشهور في مذهب مالك وأصحابه ، وإلا فإذا بنينا على غيره فالأخذ آخر . والأصل المبني عليه^(٣) ثابت

فالقائل^(٤) باستواء البابين ينبغي قوله على مأخذ:

« منها » القاعدة التي يذكرها أهل المذهب ، وهي : « هل الدوام كالاتداء » فان قلنا ليس الدوام كالاتداء ، فذلك جار على المشهور في الغصب ، فالضمان يوم الغصب ، وللمنافع تابعة ؛ وإن قلنا إنه كالاتداء ، فالغاصب في كل حين كالمتبديء للغصب ، فهو ضامن في كل وقت ضماناً جديداً ، فيجب أن يضمن الغاصب بأرفع^(٥) القيم كما قال ابن وهب وأشهب وعبد الملك ، قال ابن شعبان : لأن عليه أن يرده في كل وقت ، ومتى لم يرده كان كغصبه حينئذ

« ومنها » القاعدة المتقررة وهي « أن الأعيان لا يملكها في الحقيقة إلا باريها تعالى ، وإنما للعبد منها المنافع » . وإذا كان كذلك فهل القصد إلى ملك الرقاب بمنصرف إلى ملك المنافع أم لا ؟ فان قلنا هو بمنصرف إليها إذ أعيان الرقاب لا منفعة

(١) أي لا أعلى القيم ولا المنافع

(٢) أي وزاد على ما اشترط ، كما أسلفنا ، فيكون تعدى بالزيادة

(٣) أي هنا وهو أن الأمر والنهي التبعين غير منحتمين ، وإنما المنحتم المقصود الأصلي ثابت ، والمخالف للمشهور لا يفرع على ما ينافيه بل على مأخذ أخرى لا تخرم هذا الأصل . أي فمع بقاء اعتبار هذا الأصل يتأتى للمخالف مخالفة المشهور بناء على تلك المأخذ التي سيذكر منها أربعة لأن كونه غير منحتم بمجرد لا يتنافى أن يضم إليه ما يحمله قويا متأكداً ينبغي عليه ما ينبغي على المقصد الأصلي ، وبهذا يتضح معنى قوله بعد (فإذا نظر في هذه الوجوه بالقاعدة المذكورة ظهر وجه الخلاف) وذلك لأنه لو لا ثبوت هذه القاعدة وكان التبعي منحتماً لكان الواجب في الغصب ضمان المنافع قطعاً ، ولم يكن للخلاف وجه

(٤) كالشافعية

(٥) أي فيعتبر تغير الأسواق ويكون مغزواً

في الفرق بين الأمر الصريح وغيره ؛ وأن الحق مراعاة النصوص والمقاصد جميعا ١٦٦

فيها من حيث هي أعيان ، بل من حيث اشتغالها على المنافع المقصودة ، فهذا مقتضى قول من لم يفرق بين الغصب والتعدي لأضمان المنافع ، وإن قلنا ليس بمنصرف فهو بمقتضى التفرقة

(ومنها) أن الناصب إذا قصد تلك الرقبة فهل يتقرر له عليها شبهة ملك بسبب ضمانه لها أم لا ؟ فإن قلنا إنه يتقرر عليها شبهة ملك ، كالذي في أيدي الكفار من أموال المسلمين ، كان داخلا تحت قوله عليه الصلاة والسلام : « الخراج بالقيمان » فكانت كل غلة ، وثمن يملأ أو يسفل ، أو حادث يحدث ، للناصب وعليه بمقتضى الضمان ، كالأستحقاق والبيع الفاسدة ، وإن قلنا إنه لا يتقرر له عليها شبهة ملك ، بل المصوب على ملك صاحبه ، فكل ما يحدث من غلة ومنفعة فعلى ملكه فهي له ، فلا بد للناصب من غرمها ؛ لأنه قد غصبها أيضا . وأما ^(١) ما يحدث من نقص فعلى الناصب بقائه ، لأن نقص الشيء المصوب إتلاف لبعض ذاته ، فيضمنه كما يضمن المتعدي على المنافع ، لأن قيام النكاح من جملة المنافع . هذا أيضا مما يصحح أن يبنى عليه الخلاف .

(ومنها) أن يقال : هل المصوب إذا رد بحاله إلى يد صاحبه يعدّ كالمتعدي فيه ؛ لأن الصورة فيها مما واحدة ، ولا أثر لقصد الغصب إذا كان الناصب قد رد ما غصب ، استرأحا من قاعدة مالك في اعتبار الأفعال دون النظر إلى المقاصد ، وإلغائه الوسائط ، أم لا يعد كذلك ؟ فالذي يشير إليه قول مالك هنا أن للقصد أثرا وظاهر كلام ابن القاسم أن لا أثر له . ولذلك لما قال مالك في الناصب أو السارق

(١) تكيل لقوله (وإن قلنا أنه لا يتقرر الخ) يزيد به دفع ما يقال إذا كان كذلك فالقول إذا حدث نقص بساوى ألا يضمن في الغصب أيضا فاجاب بأنه ضمن لتعديده بالغصب ، لأن النقص يرجع للذات ، وهو ضامن لها ، فيضمن أبعاضها وقوله (كما يضمن المتعدي على المنافع) علمت أن ذلك إنما يكون في النقص الحاصل بتعديده لا بساوى ، وأن الناصب يضمن مطلقا

إذا حبس الشيء للأخذ عن أسواقه ثم رده بحاله لم يكن لربه أن يضمّنه ، وإن كان مستعيراً أو متكارياً ضمن قيمته ، قال ابن القاسم : لولا ما قاله مالك لجعلته على السارق مثل ما جعل على المتكاري .

فهذه أوجه يمكن إجراء الخلاف في مذهب مالك وغيره عليها ، مع بقاء القاعدة المتقدمة على حالها ، وهي أن ما كان من الأوامر أو النواهي بالقصد الأول في حكمه منجّم ، بخلاف ما كان منه بالقصد الثاني . فإذا نظر في هذه الوجوه بالقاعدة المذكورة ظهر وجه الخلاف . وربما^(١) خرجت عن ذلك أشياء ترجع إلى الاستحسان ، ولا تنقض أصل القاعدة ، والله أعلم . واعلم أن مسألة الصلاة في الدار المنصوبة إذا عرضت على هذا الأصل تبين^(٢) منه وجه صحة مذهب الجمهور القائلين بعدم بطلانها . ووجه مذهب ابن حنبل وأصنح وسائر القائلين ببطلانها . وقد أذكرت هذه المسألة مسألة أخرى ترجع^(٣) إلى هذا المعنى ، وهي :

- (١) يريد أخذ الحيلة لتثبت هذا الأصل بأنه لا تضره مخالفة بعض الفروع له ؛ لأن ذلك إنما جاء من مراعاة دليل شرعي آخر ، وهو الاستحسان .
- (٢) لأن إقامة الصلاة فيها استيلاء على بعض منافعها ، والنهي عنه تابع للنهي عن الاستيلاء على الذات . فيعود الكلام السابق برمته ، بما في ذلك من الوجوه الأربعة التي يبنى عليها الخلاف في الصحة والبطلان .
- (٣) أي من جهة أن المتبرع هو المتبوع هذا هو المقدار الذي تشترك فيه المسألان ، وما عداه يختلفان فيه فموضوعهما مختلف ، وكون الاعتبار للمتبوع مختلف من حيث إنه في هذه يكون التابع ملغى وساقط الاعتبار شرعاً ، لأن اعتباره يناق اعتبار المتبوع . بخلافه في المسألة السابقة فإنه فقط غير منجّم بمجرد ، وقد يعتبر إذا انضم إليه ما يقويه ، واعتباره لا يناق اعتبار المتبوع وسيأتي له أن التابع لا يتعلق به أمر ولا نهي ، مع أنه في المسألة السابقة تعلق به الأمر والنهي لكن لا على وجه الانتهاء .

(المسألة الثامنة)

الأمر والنهي اذا تواردا على متلازمين فكان أحدهما مأمورا^(١) به والآخر منها عنه عند فرض الانفرد ، وكان أحدهما في حكم التبع للآخر وجودا أو عدما فإن المعتبر^(٢) من الاقتضاءين ما انصرف الى جهة المتبوع ، وأما ما انصرف الى جهة التابع فلنفي وساقط الاعتبار شرعا . والدليل على ذلك أمور :

(أحدها) ما تقدم^(٣) تقريره في المسألة قبلها ، هذا ، وإن كان الأمر والنهي هنالك غير صريح وهنا صريح فلا فرق بينهما إذا ثبت حكم التبعية ، ولذلك نقول إن القائل ببطالان البيع وقت النداء لم ين على كون النهي تبعا^(٤) ، وإنما ينفي البطالان على كونه مقصودا .

(والثاني) أنه لا يخلو إذا تواردا على المتلازمين إما أن يردا معا عليهما^(٥) ،

(١) يعني مأخوذا فيه ، ليعم المباح كما سيأتي في الأمثلة

(٢) أى عند الاجتماع

(٣) أى في الفرق بين القصد الأصلي والتابع ، واعتبار الأول دون الثاني ويبان ذلك في الغصب والتعدي وإن كان التابع هناك كان الاقتضاء المتعلق به غير صريح بخلافه هنا ، لأنه لا فرق بينهما متى ثبت حكم التبعية إنما الفرق آت من جهة القصد الأصلي والتبعية لا غير والدليل كما ترى استئناس لا يصلح وحده أن يكون دليلا في مسألة أصولية ، مع العلم باختلاف موضوعي المسألتين أما باقي الأدلة الجيدة (٤) يعني أن النهي مع كونه صريحا لم يلتفت للبناء على الصراحة ويرتب الحكم بالبطالان عليه في هذه الجهة بل بناء على كونه مقصودا قصدا أصليا كالسعي سواء بسواء .

في أن كلا مقصود لذاته وقد ذكر هذا تأييدا لقوله (فلا فرق بينهما إذا ثبت حكم التبعية) ولكن يقال له من أين لك هذا ولم لا يجوز أن يكون ميناه على النهي الصريح وإن كان تبعا ، فهذه دعوى محتاجة لدليل ولا يفيد فيه ما يأتي من الدليلين بعده ،

لأنهما ليسا متلازمين كما هو موضوع الأدلة الآتية بل موضوع المسألة هنا

(٥) بحيث يعتبر كل من الاقتضائين في محله فقط فيكون أحدهما مأمورا به والآخر منها عنه لأن كلا من الاقتضاءين متوجه إلى كل من المحطين كما هو ظاهر العبارة

أو لا يراد ألبتة ، أو يرد أحدهما دون الآخر ، والأول غير صحيح ، إذ قد فرضناها متلازمين ، فلا يمكن الامتثال في التلبس بهما ، لاجتماع الأمر والنهي ، فن حيث أخذ في العمل صادمه النهي عنه ، ومن حيث تركه صادمه الأمر ، فيؤدى الى اجتماع الأمر والنهي على المكلف فعل أو ترك^(١) ، وهو تكليف بما لا يطاق وهو غير واقع^(٢) ، فما أدى اليه غير صحيح . والثاني كذلك أيضاً ؛ لأن القرض أن الطلبين توجهها فلا يمكن ارتفاعهما معاً . فلم يبق إلا أن يتوجه أحدهما دون الثاني . وقد فرضنا أحدهما متبوعاً وهو المقصود أولاً ، والآخر تاباً وهو المقصود ثانياً ، فتعين توجه ما تعلق بالتبوع ، دون ما تعلق بالتابع ، ولا يصح العكس لأنه خلاف العقول

(والثالث) الاستقراء من الشريعة ؛ كالعقد على الأصول مع منافعها^(٣) وغلاتها ، والعقد على الرقاب مع منافعها وغلاتها ، فإن كل واحد منهما مما يقصد في نفسه ، فلا إنسان أن يملك الرقاب ويتبعها منافعها ، وله أيضاً أن يملك أنفس المنافع خاصة ، وتتبعها الرقاب من جهة استيفاء المنافع ، ويصح القصد الى كل واحد منهما . فمثل هذه الأمثلة يتيين فيها وجه التسمية بصور لا خلاف فيها . وذلك أن العقد في شراء الدار أو الفدان أو الجنة أو العبد أو الدابة أو الثوب وأشباه ذلك جائز بلا خلاف ، وهو عقد على الرقاب لا على المنافع التابعة لها ؛ لأن المنافع قد تكون موجودة^(٤) ، والغالب أن تكون وقت العقد معدومة ، وإذا كانت معدومة

(١) أى أن فعل أو ترك فكل منهما إذا أخذ به صادمه الآخر فيجتمع عليه الأمر والنهي معاً

(٢) أى وموضوع المسألة ليس فرضياً وعقلياً فقط ، بل هو واقع ، كالأمثلة

(٣) أى التي قد لا تكون موجودة وقت العقد بل قد لا توجد أصلاً وذلك بما كان يقتضى فساد العقد لو انفردت لكنها لما كانت تابعة للمقصود الأصلي جاز العقد عليها مع المتبوع فلم تعتبر جهة النهي وهى ما فيها من الضرر والجهالة

(٤) وسياق أن هذه قسمان أحدهما حكمه حكم المعدومة أيضاً

إذا أمر بالشيء، ونهى عن لازمه أو بالعكس فالحكم المقصود الأول لا للتابع ١٦٥.

امتنع العقد عليها ، للجهل بها من كل جهة ومن كل طريق ؛ إذ لا يدرى مقدارها ولا صفتها ولا مدتها ولا غير ذلك ، بل لا يدرى هل توجد من أصل أم لا ، فلا يصح العقد عليها على فرض انفرادها^(١) ، للنهي عن بيع الغرر والمجهول ، بل العقد على الأ بضاع^(٢) لمنافعها جائز ، ولو انفرد العقد على منفعة البضع^(٣) لا تمتنع مطلقاً إن كان وطئاً ، ولا تمتنع فيما سوى البضع أيضاً إلا بضابط يخرج العقود عليه من الجهل الى العلم ، كالخلمة والصنعة وسائر منافع الرقاب المعقود عليها على الأفراد ، والعكس كذلك^(٤) أيضاً ، كمنافع الأحرار ، يجوز العقد عليها في الإجازات على الجبلية^(٥) باتفاق ، ولا يجوز العقد على الرقاب باتفاق^(٦) ، ومع ذلك فالعقد على المنافع فيه يستتبع العقد على الرقبة ، إذ الحر محجور عليه زمن استيفاء المنفعة من رقبته بسبب العقد ، وذلك أثر كون الرقبة معقوداً عليها لكن بالقصد الثاني ،

(١) أى ولكن مع تبعيتها للرقاب يكون النهى ساقط الاعتبار شرعاً

(٢) جمع بضع بالضم وهو الفرج . فالكلام على تقدير مضاف أى ذوات الفرج والواقع أن العقد على الرقيق مطلقاً إنما هو لمنافعه ، وليس للمالكه التصرف في ذاته كسائر مملوكاته

(٣) على تقدير مضاف كسابقه : أما في قوله (سوى البضع) فلا يحتاج لتقدير سواء أكان بالمعنى السابق أم كان بمعنى الوطء ، أى فالعقد على ذات الرقيق ورقبته جعل منافعه من الوطء وغيره مباحة مطلقاً ، لكونها تابعة للذات ولو كانت وحدها لا امتتعت إما مطلقاً كالوطء ، وإما إذا لم تستوف شرطها من تعيينها بضابط يميزها وهذا الموضع هو الذى سيقول فيه في الجواب عن الاشكال الثانى (وظهر لك حكمة الشارح في إجازة ملك الرقاب الخ)

(٤) أى فيصح العقد على ذات الرقيق وتبعه المنافع التى منها البضع ؛ ولو انفرد هذا لمنع . والحر يصح العقد على منافعه وتبعه ذاته ، ولو انفردت ذاته لم يصح العقد عليها . والبضع فى الأول تابع ، والرقبة فى الثانى تابعة ، فلم يؤخذ فيها بدليل النهى

(٥) أى إذا وجد الضابط المذكور

(٦) لأنه تملك والحر لا يملك

وهذا المعنى أوضح من أن يستدل عليه ، وهو على الجملة يعطى أن التوابع مع المتبوعات لا يتعلق بها — من حيث هي توابع — أمر ولا نهى ، وإنما يتعلق بها الأمر والنهي إذا قصدت ابتداء ، وهي إذ ذاك متبوعة لا تابعة فان قيل هذا مشكل بأمور :

أحدها أن العلماء قالوا إن الرقاب — وبالجملة الذوات ^(١) — لا يملكها إلا الله تعالى ، وإنما المقصود ^(٢) في التملك شرعاً منافع الرقاب ، لأن المنافع هي التي تعود على العباد بالمصلح ، لأنفس الذوات . ففئات الأرض أو البهار أو الثوب أو الدرهم مثلاً لا تنفع فيها ولا ضر من حيث هي ذوات ، وإنما يحصل ^(٣) المقصود بها من حيث إن الأرض تزدرع مثلاً ، والدار تسكن ، والثوب يلبس ، والدرهم يشتري به ما يعود عليه بالمنفعة ، فهذا ظاهر حسبنا نصراً عليه ، وإذا كان كذلك فالعقد أولاً إما وقع على المنافع خاصة ، والرقاب لا تدخل تحت الملك ، فلا تابع ولا متبوع ، وإذا لم يتصور فيما تقسم وأشباهه تابع ومتبوع بطل ، فكل ما فرض ^(٤)

- (١) أعم لأن الرقاب جمع رقبة ، وهي لغة المملوك من الرقيق
- (٢) هذه المقابلة كانت تقتضى أن يقال إن الذوات لا يملكها إلا الله ولا يقصد شرعاً تملكها للخلق ، يعنى والمنافع وإن كانت أيضاً لا يملكها إلا الله (وتبارك الذى له ملك السموات والأرض وما بينهما) إلا أن الشارع يقصد تملكها للعبيد حسبما يناسبهم فى ذلك ، أما التقابل فى عبارته فليس بمجيد
- (٣) ومثله يقال فيما يؤكل ويشرب مثلاً ؛ فأنما يحصل المقصود به من حيث منفعة من التغذية والأرواء وهكذا ، فلا يقال إن هذا ينفع به ذاته ولكنه اختار التمثيل بما هو واضح القصد إلى منفعة لا إلى ذاته وترك النوع الذى ذكرناه لأنه يشبه أمره فى بادئ النظر ، وغرضه المهم ترويح الاشكال ، فلا يأتى فيه إلا بما هو أقرب توصيلاً إلى هذا الغرض فهو رحمه الله فى طريقة الجدل صناع
- (٤) أى إن جميع الصور التى ذكرتها لتحقيق هذا الأصل فيها إما فرضتها فى ملك الذوات فتكون المنافع تابعة ، أو فى ملك المنافع فقط فتكون الذوات تابعة . وحيث إن ملك الذوات بطل ولا يوجد إلا ملك المنافع ، فحقق أولاً متلازمين فى

إذا أمر بالشئ ونهى عن لازمه أو بالعكس فالحكم المقصود الأول للتابع ١٦٧

من المسائل خارج عن تمثيل الأصل المستدل عليه ، فلا بد من إتيانه أولاً واقفاً في الشريعة ، ثم الاستدلال عليه ثانياً

والثاني إن سلمنا أن النوات هي العقود^(١) عليها فالتابع هي المقصود أولاً منها ، لما تقدم من أن النوات لا تقع فيها ولا ضرر من حيث هي ذوات ، فصار المقصود أولاً هي المنافع ، وحين كانت المنافع لا تحصل على الجملة إلا عند تحصيل النوات سعى العقلاء في تحصيلها ، فالتابع إذاً في القصد هي النوات والمتبوع هو المنافع ، فافتضى هذا بحكم ما تمحصل^(٢) أولاً أن تكون النوات مع المنافع في حكم^(٣) المعلوم ؛ وذلك باطل ، إذ لا تكون ذات الحر تابعة لحكم منافعها باتفاق ، بل لا تكون الاجارة ولا الكراء في شئ يتبعه ذات ذلك الشئ ، فأكثراء الدار يملك منفعتها ولا يتبعه ملك الرقبة ؛ وكذلك كل مستأجر من أرض أو حيوان أو عرض أو غير ذلك . فهذا أصل منخرم إن كان مبنيًا^(٤) على أمثال هذه الأمثلة

الوجود أحدهما تابع والآخر متبوع في صور لا يفرض فيها ملك النوات ، ثم تستدل على الحكم الذي تدعيه فيه من إلغاء حكم التابع أما ما صنعت فانه بناء فروض على فروض ، ومثل هذا ليس من العلم في شئ على ما سبق في المقدمات

(١) أى مقصودة بالملك شرعاً ، ليكون تسليماً لما منعه أولاً أما كون العقود عليه والذي تجرى عليه الصنع هو النوات فلم يكن علل المنع هناك ، بل كان المنع المقصد تملكها رأساً . فهنا يقول : سلمنا قصد تملكها ، لكن ليس قصد أوليا فأنها إنما حصلت واستولى عليها لمنافعها

(٢) أى القاعدة والأصل الذي ذكرته

(٣) أى دائماً وفي كل ضرورة فرضت . وهو خلاف ما أصلت

(٤) لأن تصويره فيها أدى إلى هذا الباطل . وهو تبعية النوات في كل مادة المنافع . فحاصل هذا الاشكال الثاني نقض لإجمالي . ومآل ما بعده إلى المعارضة بإثبات أن كلا من النوات والمنافع منفصل عن الآخر ، فلا تبعية بينهما ؛ والمعارضة مبينة على ما اعتبره الشرع في مسائل النخل والعبد . ومآل الرابع معارضة مبينة على

والثالث أنا وجدنا الشارع نص على خلاف ذلك ، فإنه قال : « مَنْ بَاعَ نَحْلًا قَدْ أُثِرَتْ فَنَمَرُهَا لِلْبَائِعِ إِلَّا أَنْ يَشْرُطَهَا الْمُبْتَاعُ »^(١) وقال : « مَنْ بَاعَ عَبْدًا وَلَهُ مَالٌ فَالْهُ لِسَيِّدِهِ إِلَّا أَنْ يَشْرُطَهُ الْمُبْتَاعُ »^(٢) فهذان حديثان لم يجعلوا المنفعة للمبتاع بنفس العقد ، مع أنها عندهم^(٣) تابعة للأصول كسائر منافع الأعيان ، بل جعل فيها التابع للبائع ، ولا يكون كذلك إلا عند انفصال الثمرة عن الأصل حكما ، وهو يعطى في الشرع انفصال التابع من المتبوع ، وهو معارض لما قلتم ، فلا يكون صحيحا

والرابع أن المنافع مقصودة بلا خلاف بين العقلاء وأرباب العوائد ؛ وإن فرض الأصل مقصودا فكلاهما مقصود ولذلك يزداد في ثمن الأصل بحسب زيادة المنافع ، ويتقص منه بحسب نقصانها . وإذا ثبت هذا فكيف تكون المنافع ملغاة وهي مشنونة^(٤) ، معتد بها في أصل العقد ، مقصودة ؟ فهذا^(٥) يقتضى القصد إليها وعدم القصد إليها معا . وهو محال

ولا يقال : إن القصد إليها عادي ، وعدم القصد إليها شرعي ، فافصلا فلا تناقض لأننا نقول : كون الشارع غير قاصد لها في الحكم مبنى على علم القصد

الجارى بين العقلاء في المعاملة التي أقرها الشرع من اعتبار كل منهما وعدم إلغاء المنافع في جانب الأصل
(١) رواه مسلم ومالك بلفظ (إلا أن يشترط المبتاع) ورواه ابن ماجه وفي لفظه بعض اختلاف عما هنا

(٢) هو تمام الحديث السابق في رواية أخرى لمسلم

(٣) أى بمقتضى الأصل المستدل عليه

(٤) في القاموس وشرحه أئتمه سلحته وأئمن له أعطاه ثمنها . وأئمن المتاع فهو

مثنى صار ذا ثمن . وأئمن البيع سمي له ثمن . وليس في المادة مشنون

(٥) أى ما أورد في مادة هذه المعارضة منتظما إلى أصل القاعدة بالنسبة المنافع في جانب الأصل . هذا والاعتراض بهذا الحال يمكن ترتيبه على الثالث أيضا ، زيادة عن مخالفته لما يقضى به حكم الشارع

إذا أمر بالشيء ونهى عن لازمه أو بالعكس فالحكم المقصود الأول لا للتابع ١٦٩

إليها عرفاً وعادة ؛ لأن من أصول الشرع إجراء ^(١) الأحكام على العوائد ، ومن أصوله مراعاة ^(٢) المصالح ومقاصد المكلفين فيها ، أعني في غير العبادات المحضة ؛ وإذا قرر أن مصالح الأصول هي المنافع ، وأن المنافع مقصودة عادة وعرفاً للعقلاء . ثبت ^(٣) أن حكم الشرع بحسب ذلك . وقد قلّم إن المنافع ملغاة شرعاً مع الأصول ، فهي إذاً ملغاة في عادات العقلاء ، لكن تقرر أنها مقصورة في عادات العقلاء . هذا خلف محال

« فالجواب عن الأول » أن ما أصلوه ^(٤) صحيح ولا يقدح في مقصودنا ؛ لأن الأفعال أيضاً ليس ^(٥) للعبد فيها ملك حقيقي إلا مثل ماله في الصفات والذوات . فكما تضاف الأفعال إلى العباد كذلك تضاف إليهم الصفات والذوات ، ولا فرق بينهما إلا أن من الأفعال ما هو لنا مكتسب ، وليس لنا من الصفات ولا الذوات . شيء مكتسب لنا ، وما أضيف لنا من الأفعال كسباً فإنما هي أسباب لمسببات هي أنفس ^(٦) المنافع والمضار أو طريق إليها ، ومن جهة كلّفنا في الأسباب بالأمر

(١) كما تقدم في المسألة الخامسة عشرة من النوع الرابع من كتاب المقاصد (العوائد الجارية ضرورة الاعتبار شرعاً)

(٢) وهي تقتضي مراعاة العوائد . وقوله (مصالح الأصول) أي المصالح المقصودة عادة للعقلاء من هذه الأصول

(٣) لأن قصد الشارع يلزم أن يكون مبنياً على قصد العقلاء وعرفهم ، فتكون مقصودة للشارع بمقتضى هذا ، غير مقصودة له بمقتضى القاعدة ؛ فبقي الاعتراض بالمعارضة الأخيرة كما هو . وهذا المقدار كاف في تثبيت الاعتراض المذكور ولكنه زاد عليه قوله (وقد قلّم الخ) ليرتب عليه محظوراً وهو أن تكون مقصودة في عادات العقلاء ، غير مقصودة فيها

(٤) وهو أن الذوات لا يملكها إلا الله ، لأنه خالقها وعمدها بأسباب بقائها . فهو المالك الحقيقي

(٥) أي على مذهب الأشاعرة ، لأنه ليس خالقاً لفعل من الأفعال المنسوبة إليه . (٦) فتناول الماء سبب للرّى الذي هو المنفعة ، والحرق سبب للنبات ، وليس النبات هو المنفعة بل طريق إليه قريب أو بعيد . أي فالأفعال المنسوبة إلينا نسبة

والنهي ، وأما أنفس المسببات من حيث هي مسببات فخلقوة لله تعالى ، حسبما تقرر في كتاب الأحكام ، فكما يجوز إضافة المنافع والمضار إلينا وإن كانت غير داخلية تحت قدرتنا ، كذلك النوات يصح إضافتها إلينا على ما يليق بنا .

ويدلك على ذلك أن منها ما يجوز التصرف فيه بالإتلاف والتغيير ، كذبح الحيوان وقتله للأكلة ، وإتلاف الطعام والمشرب والملابس بالأكل والشرب واللباس وما أشبه ذلك ، وأبيح لنا إتلاف ما لا ينتفع به إذا كان مؤذيا ، أو لم يكن مؤذيا وكان إتلافه تكلة^(١) ليس بضروري ولا حاجي من المنافع ، كإزالة الشجرة المانعة للشمس عنك وما أشبه ذلك . فجواز التصرف في أنفس النوات بالإتلاف والتغيير وغيرها دليل على صحة تملكها شرعا ، ولا يبقى بيننا وبين من أطلق تلك العبارة - أن النوات لا يملكها إلا الله - سوى الخلاف في اصطلاح ، وأما حقيقة المعنى فتفق عليها ، وإذا ثبت ملك النوات وكانت المنافع ناشئة عنها صح كون المنافع تابعة ، وتصور^(٢) معنى القاعدة

« والجواب عن الثاني » أنه ان سلم على الجملة فهو في التفصيل غير مسلم ، أما أن القصد من المنافع فكذلك تقول ، إلا أن المنافع لا ضابط لها إلا ذواتها التي نشأت عنها ، وذلك أن منافع الأعيان لا تنحصر ، وإن انحصرت الأعيان فإن العبد مثلا قد هيء في أصل خلقته إلى كل ما يصلح له الآدمي ، من الخدم

ضعيفة بالكسب ليست هي المنافع ، بل هي أسباب لها قرية أو بعيدة قال الأمر إلى أنه لا فرق بين المنافع والنوات في أنها ليست مقدورة لنا ، فليس ملكنا لها ملكا حقيقيا ولا سبيا . وقد سلمت نسبة المنافع لنا ، فسلموا نسبة ما كان مثلها هو النوات إلينا ، بلا فارق ، على المعنى الذي يليق بنا في الأمرين معا .

- (١) قيد به لأنه لو كان إتلافه تكلة لضروري من المنافع لكان مطلوبا لامباحا فلا يتوقف على كونه مملوكا للتلف ، فلا يدل على منعه ، كإتلاف جدار لغيرك . لتسد بأقراضه ثمة في جسر ماء انطلق ويخشى منه على البلد إن لم تسرع بهدم الجدار مثلا .
- (٢) أي واقعا في الشريعة ، فصح أن تستدل عليه

إذا أمر بالشئ ونهى عن لازمه أو بالعكس فالحكم المقصود الأول لا للتابع ١٧٨

والحرف ، والصنائع والعلوم والتعبادات ، وكل واحد من هذه الحسة جنس تحت أنواع تكاد تقوت الحصر ، وكل نوع تحت أشخاص من المنافع لا تنهاى . هذا ، وإن كان فى العادة لا يقدر على جميع هذه الأمور فدخوله فى جنس واحد معرقا فيه أو فى بعض أصنافه يكفي^(١) فى حصر ما لا يتناهى من المنافع ، بحيث يكون كل شخص منها تصح مؤاجرته عليه من النير بأجرة ينتفع بها عمره^(٢) ، وكذلك كل رقبة من الرقاب وعين من الأعيان المملوكة للانتفاع بها ، فالنظر الى الأعيان نظر الى كليات المنافع . وأما اذا نظرنا الى المنافع فلا يمكن حصرها فى حيز واحد وإنما يحصر منها بعض الى يتوجه القصد بحسب الوقت والحال والإمكان ، فحصل القصد من جهة جزئيا لا كلياً ، ولم تنضبظ المنافع من جهة^(٣) قصداً ، لافى الوقوع وجوداً ولا فى العقد عليها شرعاً ، لحصول الجهالة حتى يضبط منها بعض الى حد محدود ، وشئء معلوم ، وذلك كله جزئى لا كلى ، فإذا نظر الى المنافع خصوصاً^(٤) نظر الى جزئيات المنافع ، والكلى مقدم على الجزئى طبعاً وعقلاً ، وهو أيضاً مقدم شرعاً كما مر^(٥)

فقد تبين من هذا — على تسليم أن المقصود المنافع — أن الثبوت هو المقدنة المقصودة أولاً ، المتبوعة ؛ وأن المنافع هى التابعة ، وظهر لك حكمة الشارع فى إجازة

(١) أى أن ما لا يتناهى فى المنافع وجزئيات الصنعة يمكن ضبطه وحصره بنسبته الى هذا العبد .

(٢) متعلق بمحذوف أى ويستمر هكذا فى طول حياته . ولا يصح تعلقه بقوله (ينتفع) ولا بقوله (تصح) كما هو ظاهر .

(٣) أى من جهة نفس المنافع . وقوله (لا فى الوقوع وجوداً) كما أشار اليه بقوله (وكل نوع تحت الخ) . وقوله (ولا فى العقد الخ) تابع للوجود . وقوله (حتى يضبط منها الخ) أى تقتضبط قصداً فيهما ، ولكنه نظر جزئى .

(٤) أى والنظر اليها من جهة الذات التى لها تلك المنافع نظر كلى

(٥) أى فى صدر المسألة الأولى من كتاب الأدلة

ملك الرقاب لأجل المنافع وإن كانت غير معلومة ولا محصورة ، ومنع ملك المنافع خصوصاً^(١) إلا على الحصر والضبط والعلم المقيد الحاط به بحسب الإمكان ، لأن أنفس الرقاب ضابط كل جملة المنافع ، فهو معلوم من جهة الكلية الحاصلة ، بخلاف أنفس المنافع مستقلة بالنظر فيها ، فإنها غير منضبطة في أنفسها ، ولا معلومة أمداً ولا حداً ولا قصداً ولا ثمناً ولا شئونها ، فإذا ردت إلى ضابط يليق بها يحصل العلم من تلك الجهات أمكن العقد عليها ، والقصد في العادة إليها ، فإن أجازه^(٢) الشارع جاز ، والا امتنع

وما ذكر في السؤال من المنافع إذا كانت هي المقصودة فالرقاب تابعة ، إذ هي الوسائل إلى المقصود ، فإن أراد أنها تابعة لها مطلقاً فممنوع بما تقدم^(٣) ، وإن أراد تبعية ما فسلم ، ولا يلزم من ذلك محذور ، فإن الأمور^(٤) الكلية قد تتبع جزئياتها بوجه ما ، ولا يلزم من ذلك تبعيتها لها مطلقاً ، وأيضاً فلا إيمان^(٥) أصل الدين ، ثم إنك تجده وسيلة وشرطاً في صحة العبادات ، حسباً نصواعليه ، والشرط من توابع المشروط ، فيلزم إذاً على مقتضى السؤال أن تكون الأعمال هي الأصول والإيمان تابع لها ، أولاً ترى أنه يزيد بزيادة الأعمال ، وينقص بنقصانها ، لكن ذلك باطل ، فلا بد أن تكون التبعية إن ظهرت في الأصل جزئية لا كلية

(١) أي دون الرقاب

(٢) بأن كان مستوفياً للشروط الأخرى غير العلم

(٣) من هذا البيان وأن النظر إلى الأعيان نظر كلي وأنه المقدم طبعاً وشرعاً

(٤) أي والأصول مع منافعتها كذلك ، لأنه اعتبر في المنافع انضباطها بالأعيان ،

كانضباط الجزئيات بكليتها ، وقوله (أو لا ترى) يقوى به التشبيه الذي جاء به ليوضح المقام

(٥) مثال شرعي للأصل وتوابعه يحقق فيه تبعية الأصل لهذه الواحق باعتبار من الاعتبارات وإن لم يكن مما نحن فيه

إذا أمر بالشيء ونهى عن لازمه أو بالعكس فالحكم المقصود الأول لا للتابع ١٧٣

وكذلك قول إن العقد على المنافع بأفرادها يتبعها الأصول ، من حيث ^(١) إن المنافع لا تستوفى إلا من الأصول ، فلا تخلو الأصول من إبقاء يد المنتفع عليها وتجييرها عن انتفاع صاحبها بها ، كالعقد على الأصول سواء ، وهو معنى الملك ، إلا أنه مقصور على الانتفاع بالمنافع المعقود عليها ، ومقتضى باقتضاها ، فلم يسم في الشرع^٢ ولا في العرف ملكا ، وإن كان كذلك في المعنى ، لأن العرف العادي والشرعي قد جرى بأن التملك في الرقاب هو التملك المطلق الأبدي ، الذي لا ينقطع الا بالموت ، أو بانتفاع صاحبها بها ، أو المعاوضة عليها ، وقد كره مالك للمسلم أن يستأجر نفسه من التمتع لأنه لما ملك منفعة المسلم صار كأنه قد ملك رقبته ، وامتنع شراء الشيء على شرط فيه تججير ، كشراء الأمة على أن يتخذها أم ولد ، أو على أن لا يبيع ^(٣) ولا يهب ، وما أشبه ذلك ؛ لأنه لما حصر عليه بعض منافع الرقبة فكأنه لم يملكها ملكا تاما ، وليس بشركة ، لأن الشركة على الشياع ، وهذا ليس كذلك . وانظر في تعليل ^(٤) مالك المسألة في باب ما يفعل بالوليدة إذا بيعت ، في الموطأ . فقد تبين أن هذا الأصل المستدل عليه مؤسس لا منزع ، والحمد لله .

« والجواب عن الثالث » أن ما ذكر فيه شاهد ^(٥) على صحة المسألة ، وذلك أن الثمرة لما برزت في الأصل برزت على ملك البائع ، فهو المستحق لها أولا بسبب سبق استحقاقه لأصلها ، على حكم التبعية للأصل ، فلما صار الأصل للشترى ولم

(١) أي من جهة هذه التبعية الجزئية التي تقتضي بعض أحكام التبعية الكلية ، وهي هنا إبقاء يد المنتفع عليها . وقوله (كالعقد على الأصول سواء) أي في خصوص هذا

(٢) أو لا يبيع الا له مثلا ، ولذا قالت السيدة عائشة لأم ولد زيد بن أرقم يسميا شريت) لما اشترت منه الجارية وتشارطا على أنها لا تتبعها الا له

(٣) هو بمعنى التعليل المذكور فها هنا محله

(٤) فهو لنا لاعلينا . قلب المعارضة لجعلها دليلا للمعارض .

يكن ثم اشتراط ، وكانت قد أبرزت وتميزت بنفسها عن أصلها ، لم تنتقل المنفعة اليه بانتقال الأصل ، إذ كانت قد تميزت منفعة لمن كان الأصل اليه . فلو صارت للمشتري أعمالاً للتبعية لكان هذا الفعل بينه قطعاً وإيهالاً للتبعية بالنسبة الى البائع ، وهو السابق في استحقاق التبعية ، فثبتت أنها دون المشتري . وكذلك مال العبد لا يزر في يد العبد ولم ينفصل ^(١) عنه أشبه الثمرة مع الأصل ، فاستحقه الأول بحكم التبعية قبل استحقاق الثاني له ؛ فإن اشترطه المشتري فلا إشكال . وإنما جاز اشتراطه وإن تعلق به المانع ^(٢) من أجل بقاء التبعية أيضاً ، فإن الثمرة قبل الطيب مضطرة الى أصلها لا يحصل الانتفاع بها إلا مع استصحابه ، فأشبهت وصفاً من أوصاف الأصل . وكذلك مال العبد يجوز اشتراطه وإن لم يجرز ^(٣) شرائه وحده لأنه ملك العبد وفي حوزة ، لا يملكه السيد إلا بحكم الانتزاع ، كالثمره التي لم تطلب .

فالخاصل أن التبعية للأصل ثابتة على الإطلاق ^(٤) غير أن مسألة ظهور الثمرة ومال العبد تعارض فيها جهتان للتبعية : جهة البائع وجهة المشتري ، فكان البائع أولاً لأنه المستحق الأول . فإن اشترطه المبتاع انتقلت التبعية . وهذا واضح جداً (والجواب عن الزايع) أن القصد الى المنافع لا إشكال في حصوله على الجملة ولكن إذا أضيفت الى الأصل بقي النظر : هل مقصودة من حيث أنفسها على الاستقلال ؟ أم هي مقصودة من حيث رجوعها الى الأصل كوصف من أوصافه ؟

(١) أي بانتزاع السيد له

(٢) وهو الفرر والجهالة

(٣) أي مالم يرد الى ضابط يميزه حداً وقصداً وثمناً الخ . أما مع العبد فلا

حاجة الى شيء من هذا وهو روح المسألة .

(٤) في جميع الأصول ولو لاحقاً ، أي حتى في مسألتي الحديث ، فدعوى أن

الحديث يعطى انفصال التابع عن المتبوع غير صحيح ، بل هو يؤيد التبعية .

إذا أمر بالشيء ونهى عن لازمه أو بالعكس فالحكم للمقصود الأول لا للتابع ١٧٥

فإن قلت أنها مقصودة على حكم الاستقلال فغير صحيح ، لأن المنافع التي ^(١) لم تبرز إلى الوجود بعد مقصودة ، ويجوز العقد عليها مع الأصل ، ولكنها ليست بمقصودة إلا من جهة الأصل ، فالقصد راجع إلى الأصل . فالشجرة إذا اشترت أو العبد قبل أن يتعلم خدمة أو صناعة ولم يستفد مالا ، والأرض قبل أن تبنى أو تزرع ، وكذلك سائر الأشياء ، مقصود فيها هذه المنافع وغيرها ، لكن من جهة الأعيان والرقاب ، لا من جهة أنفس المنافع ، إذ هي غير ^(٢) موجودة بعد ، فليست بمقصودة إذا قصد الاستقلال ، وهو المراد بأنها غير مقصودة . وإجمال المقصود الأصل . فالمنافع انما هي كالأوصاف في الأصل ، كسواء العبد الكاتب لمنفعة الكتابة ، أو العالم ^(٣) للانتفاع بعلمه ، أو النجار ذلك من أوصافه التي لا تستقل في أنفسها ، ولا يمكن أن تستقل ، لأن أوصاف الذات لا يمكن استقلالها دون الذات قد ^(٤)

(١) - قصر الكلام عليها مع أن القاعدة التي فيها المناقشة أوسع من ذلك - يأتي له في هذا القرض إلزامه بأنها غير مقصودة على حكم الاستقلال ، فيثبت به أنه لا تنافي بين القصد وعدم الاستقلال

(٢) - ومع ذلك فانه يزيد الثمن وينقص بسببها . ألا ترى أن الشجرة المعتاد إثمارها وإن لم يكن فيها ثم يزيد ثمنها عن الشجرة مثلها التي اعتد عدم إثمارها . فالمنافع مقصودة ، ويزيد وينقص الثمن للأصل بسببها ، وإن لم تكن المنافع موجودة بالفعل . (٣) - إلا أن المتأين وإن كانت المنفعة فيهما غير مستقلة ، لأنها وصف للذات ، إلا أن النتيجة حاصلة في المتأين للانتفاع بالعلم والكتابة ، فهما من القسم الثالث الآتي في الفصل بعده ، وفرضه كان في القسم الأول ولا مانع . فستعرف أن حكم الأول والثالث واحد على الجملة . وغرضه تحقيق القصد مع عدم الاستقلال ، وهو واضح في المتأين ، لكون المنفعة فيهما وصف ذات . ولو مثل بما ذكرناه من الشجرة المعتادة الإثمار لكان أوفق مما فرضه أولا

(٤) - الجملة حال من ضمير لا تستقل أو معطوفة عليها بأسقاط الواو ، أو استئناف لتطبيق المثال في قوله (كسواء) والمعنى أنها مع كونها أوصافا صرفة غير مستقلة زيدت أثمار الرقاب لأجلها وقوله (بالكلية) أي بطريق كلي كما قاله سابقا إنه يكفي لحصر مالا يتناهى من المنافع نوطها بالذات الخاصة

زيد فى أثمان الرقاب لأجلها ، فحصل لجهتها ^(١) قسط من الثمن ، لامن حيث الاستقلال بل من حيث الرقاب . وقد مر أن الرقاب هى ضوابط المنافع بالكلية . وإذا ثبت ^(٢) اندفع التناقض والتناقض ، وصح الأصل المقرر . والحمد لله . وحاصل الأمر ^(٣) أن الطليين لم يتواردا على هذا المجموع فى الحقيقة ، وإنما توجه الطلب إلى المتبوع خاصة

فصل

وبقى هنا تقسيم ملامم لما تقدم ، وهو أن منافع الرقاب وهى التى قلنا انها تابعة لما على الجملة تنقسم ثلاثة أقسام

(أحدها) ما كان فى أصله بالقوة لم يبرز الى الفعل لاحكام ولاوجودا ، كثمرة الشجر قبل الخروج ، وولد الحيوان قبل الحمل ، وخدمة العبد ، ووطء قبل ^(٤) حصول التهيئة وما أشبه ذلك . فلا خلاف فى هذا القسم أن المنافع هنا غير مستقلة فى الحكم ، اذ لم تبرز الى الوجود فضلا عن أن تستقل ، فلا قصد اليها هنا ألينة ،

(١) أى بسببها وإن لم تكن مقصودة على الاستقلال . وهذا حكم لروح الاعتراض

(٢) أى كون المنافع مقصودة غير مستقلة

(٣) أى حاصل هذا الأصل أنه لم يحصل توارد الطليين المتتافين امرا ونهيا على الأصل وتابعه بل توجه الطلب دائما انما هو الى المتبوع وهذا هو المراد بكون الطلب المتوجه الى التابع ملغى وساقط الاعتبار ، أى ما كان متوجها اليه عند انفراده لا يتوجه اليه عند كونه تابعا

(٤) لاحتياج اليه فى المثالين الاولين ، فانه قديما بما يناسبهما . فهو قيد فى خدمة العبد وما بعده ، فان المنفعة فيهما لم تبرز وجودا وهو واضح ، لأن وجود الامثلة الاربعة فى أصلها بالقوة والاستعداد فقط ولا حكا لانها لم تعط حكم البارز المحسوس كما سيأتى فى القسم الثالث

إذا أمر بالشئ ونهى عن لازمه أو بالمكن أقالحكم المقصود الأول لا للتابع ١٧٧

وحكمها التبعية كما ^(١) لو انفردت فيه الرقة بالاعتبار .

« والثانى » ما ظهر فيه حكم الاستقلال وجوداً وحكماً أو حكماً عادياً أو شرعياً كالثمرة بعد اليبس ، وولد الحيوان بعد استغنائه عن أمه ، ومال العبد بعد الاتزاع وما أشبه ذلك . فلا خلاف أيضاً أن حكم التبعية منقطع عنه ، وحكمه مع الأصل حكم غير المتلازمين إذا اجتماعاً قصداً ، لا بد من اعتبار كل واحد منهما على القصد الأول مطلقاً

« والثالث » ما فيه الشائبتان ، فبإينة الأصل فيه ظاهرة لكن على غير الاستقلال ، فلا هو منتظم فى سلك الأول ولا فى الثانى . وهو ضربان : « الأول » ما كان هذا المعنى فيه محسوساً ؛ كالثمرة الظاهرة قبل مزيلة ^(٢) الأصل . والعبد ذى المال الحاضر تحت ملكه ، وولد الحيوان قبل الاستغناء عن أمه ، ونحو ذلك . « والآخر » ما كان فى حكم المحسوس ، كمنافع العروض والحيوان والعقار وأشباه ذلك ، مما حصلت فيه الهيئة للتصرفات الفعلية ، كاللبس والركوب والوطء والخدمة والاستصناع والازدراع والسكنى وأشباه ذلك . فكل واحد من الضربين قد اجتمع مع صاحبه من وجه ، وانفرد عنه من وجه ، ولكن الحكم فيهما واحد فالطرفان ^(٣) يتجاذبان فى كل مسألة من هذا القسم ، ولكن لما ثبتت التبعية

(١) أى فلا فرق بين أن يقول بعت الشجرة بمنافها التى تحدث مثلاً ، وبعت الشجرة ، بدون ذكر المنافع . أما القسم الثانى فتعتبر المنافع . شيئاً آخر منفصلاً تمام الانفصال عن الأصل ، ويجرى على كل حكمه الخاص به

(٢) أى وقبل اليبس والاستغناء عن أصلها

(٣) الطرفان هما القسم الأول والقسم الثانى ، لأنهما طرفان من جهة المعنى فى الاستقلال وعدمه لامن جهة الوضع فى عبارة الكتاب كما فهم بعضهم . وقوله (صاحبه) تحريف بدل (سابقه) أى أن كل واحد من ضربى القسم الثالث اجتمع مع كل واحد من القسمين السابقين فى وصف وعالقه فى وصف كما أوضحه سابق

على الجملة ارتفع توارد الطلبين عنه^(١)، وصار المعتبر ما يتعلق بجهة المتبوع كما مر بيانه. ومن جهة أخرى: لما برز التابع وصار مما يقصد، تعلق الغرض في المعاوضة عليه، أو في غير ذلك من وجوه المقاصد التابعة على الجملة. ولا ينازع في هذا أيضاً، إذ لا يصح أن تكون الشجرة المثمرة في قيمتها لو لم تكن مثمرة، وكذلك العبد دون مال لا تكون قيمته كقيمته مع المال، ولا العبد الكاتب^(٢) كالعبد غير الكاتب. فصار هذا القسم من هذه الجهة محل نظر واجتهاد بسبب تجاذب الطرفين فيه

وأيضاً فليس تجاذب الطرفين على حد واحد، بل يقوى الميل إلى أحد الطرفين في حال، ولا يقوى في حال أخرى. وأنت تعلم أن الثمرة حين بروزها الإبر ليست في القصد ولا في الحكم كما بعد الإبر وقبل بدو الصلاح، ولا هي قبل بدو الصلاح كما بعد بدو الصلاح وقبل اليبس، فإنها قبل الإبر للمشتري، فإذا أبرت فهي عند أكثر العلماء للبائع إلا أن يشترطها المبتاع فتكون له عند الأكثر، فإذا بدا صلاحها فقد قربت من الاستقلال وبعدت من التبعية، فجاز بيعها بافترادها، ولكن من اعتبر الاستقلال قال: هي مبيعة على حكم الجذ كما لو يئست على رهوس الشجر، فلا جائحة فيها. ومن اعتبر عدم الاستقلال وأبقى

الكلام. (والحكم فيهما) أي الضريين المذكورين (واحد) لا فرق بين المحسوس وما كان في حكمه. وقوله (يتجاذبان) حقه (يتجاذبانهما) أي الضريين أي أن الأول والثاني يطلبان أن يأخذ الضريان حكمهما.

(١) أي ارتفع عن هذا القسم تعلق الطلبين به أمراً ونهياً، ولم يبق إلا ما يتعلق بالمتبوع فقط، شأن المتلازمين كما هو الأصل الذي تقرر. ولكن يتجاذب الطرفان اعتبار آخر من جهة الجوائح وكلفة السق وغير ذلك مما يترتب اختلاف حكمه على اختلاف النظر والاجتهاد، بناء على قوة جذب أحد الطرفين لصور هذا القسم الثالث بضريه، فبين ذلك بقوله (ومن جهة أخرى لما برز) إلى آخر الفصل

(٢) جاء في الأمثلة المذكورة باثنين للمحسوس، وواحد لغير المحسوس. وهما الضريان المشار إليهما في كلامه فالكلام متسق جميعه

إذا أمر بالشئ ونهى عن لازمه أو بالعكس فالحكم المقصود الأول لا للتابع ١٧٩

حكم التبعية قال : حكمها على التبعية ، لما ^(١) بقى من مقاصد الأصل ^(٢) فيها ، ووضع ^(٣) فيها الجوانح ، اعتباراً بأنها لما افتقرت إلى الأصل كانت كالمنصومة إليه التابعة له ، فكأنها على ملك صاحب الأصل ، وحين ^(٤) تعين وجه الانتفاع بها على المعتاد صارت كالمستقلة ، فكانت الجائحة اليسيرة مفتقرة فيها ، لأن اليسير فى الكثير كالتبعية . ومن هنا اختلفوا فى السقى بعد بدو الصلاح : هل هو على البائع ؟ أم على المشتاع ؟ فإذا انتهى الطيب فى الثمرة ولم يبق لها ما تضطر إلى الأصل فيه ، وإنما بقى ما يحتاج إليه فيه على جهة التكملة ، من قاء النضارة وحفظ المائية ، اختلف : هل بقى فيها حكم الجائحة ؟ أم لا ؟ بناء ^(٥) على أنها استقلت بنفسها وخرجت عن تبعية الأصل مطلقاً ، أم لا . فإذا اقطعت المائية والنضارة اتفق الجميع على حكم الاستقلال ، فاقطعت التبعية . وعلى نحو من هذا التقرير يجرى الحكم فى كل ما يدخل تحت هذه الترجمة

فصل

وعلى هذا الأصل تتركب فوائد :

« منها » أن كل شئ بينه وبين الآخر تبعية جار ^(٦) فى الحكم مجرى التابع.

(١) يؤخذ من قوله بعد (ولم يبق لها ما تضطر إلى الأصل فيه) أن اللام لتعليل قوله (وحكمها الخ)

(٢) أى لا المقاصد التكميلية ؛ كبقاء النضارة وحفظ المائية

(٣) أى وضعها عن المشتري وتكون خسارتها على البائع ، لأنها لم تستقل عن أصلها فما يصيبها على حسابه وهذا هو فائدة جذب الطرف الأول لها

(٤) هذا هو فائدة جذب الطرف الثانى لها

(٥) مرتب على التثنية قبله . وقوله (مطلقاً) أى يسيرة كانت الجائحة أو كثيرة

(٦) ومتم ما قاله أبو حنيفة من جواز الشرب فى الأثناء المفضض ، والجلوس على السرج والكرسى المفضضين ، إذا كان يتقى موضع الفضة ؛ وعلل الجواز بأن ذلك تابع له ولا عبرة بالتوابع

والتبوع المتفق^(١) عليه ، مالم يعارضه أصل آخر^(٢) ، كسألة الإجارة على الإمامة مع^(٣) الأذان أو خدمة المسجد ، ومسألة اكتراء الدار تكون فيها الشجرة ، أو مساقاة الشجر يكون بينها البياض اليسير^(٤) ، ومسألة الصرف^(٥) والبيع إذا

(١) هو القسم الأول في الفصل قبله . فن أكثرى دارا أو أرضا فيها شجر ثم لم يبد صلاحه ، وكانت قيمة الثمر تلك بمجموع الأجرة فأقل ، وكانت الإجارة إلى مدة محدودة يطيب فيها الثمر لا مشاهرة ، وكان الفرض منع الضرر من دخول غير المستأجر الأرض أو الدار لأجل الشجر ، فإنه يجوز إدخال الشجر المثمر في الإجارة ، لأنه لما كانت قيمته تلك فأقل كان تابعا للأصل وهو الدار أو الأرض ، فجاز وإن كانت الثمرة قبل بدو صلاحها لا يجوز اشتراطها منفردة . فمولت معاملة اشتراء الثمرة التي لم يبد صلاحها تبعا لأصلها

(٢) كسد الذرائع ، وتقديم دره المقاسم . وقاعدة التعاون ، وغيرها مما يأتي في مسألة الصباغة آخر المسألة

(٣) تكره الإجارة على الإمامة من المصلين . أما من الوقف فكأمانة . قال ابن عرفة في جوازها على إمامة الفرض ثالثها تجوز إن كانت تبعا للأذان . أي ومثله — بل أولى — خدمة المسجد ، لأن مشقتها أشد من مشقة الإمامة ، فلما كانت تابعة لما هو جائز جازت . ومعلوم جواز الإجارة على الأذان وخدمة المسجد ، فقد كان يعطى عمر أجرا على الأذان . لكن قال ابن حبيب : إنما كان يعطى من بيت المال إعانة كالعطية الولاية والقضاء ، ولا يجوز لهؤلاء أن يأخذوا ممن يقضون لهم

(٤) أي بحيث يكون كراؤه تلك فأقل من مجموع كرائه مع قيمة ثمرة الشجر عادة ، بعد إسقاط كلفة الثمر ، بشرط أن يكون البذر من طرف العامل ، كما أن جميع عمل المساقاة من طرفه ، وأن يكون الجزء الذي يخصه منه كالجزء المشترك لعم المساقاة على الشجر . إن كان ربما فرب ، أو ثلثا فثلث ، وهكذا حتى تتحقق التبعية للشجر . ومثل ذلك في المساقاة على الزرع إذا كان فيه شجر تابع له بأن كان الثلث قيمة فأقل ، فيدخل في المساقاة تبعا ، ويكون الحكم للتبوع من الشجر أو الزرع ساريا على التابع ، وإن لم يكن الحكم كذلك إذا انفرد التابع ، فإن الأحكام مختلفة بين مساقاة الزرع ومساقاة الشجر ، وبين مساقاة الشجر والمزارعة التي منها مثال المؤلف (٥) يحرم اجتماع البيع والصرف في عقد واحد لتنافي لوازمهما ، لجواز الأجل

إذا أمر بالشيء ونهى عن لازمه أو بالعكس فالحكم المقصود الأول لا للتابع ١٨١

كان أحدهما يسيرا ، وما أشبه ذلك من المسائل التي تتلازم في الحس^(١) أوفي القصد أوفي المعنى ، ويكون بينهما قلة وكثرة ، فإن القليل مع الكثير حكم التبعية . ثبت ذلك في كثير من مسائل الشريعة ، وإن لم يكن بينهما تلازم في الوجود ، ولكن العادة جارية بأن القليل إذا انضم إلى الكثير في حكم المعنى قصداً ، فكان كاللغنى حكماً

(ومنها)^(٢) أن كل تابع قصد فهل تكون زيادة الثمن لأجله مقصودة على الجملة لا على التفصيل ؟ أم هي مقصودة على الجملة والتفصيل ؟ والحق الذي تقتضيه التبعية أن يكون القصد جملياً لا تفصيلياً ، إذ لو كان تفصيلياً لصار إلى حكم الاستقلال فكان النهي وارداً عليه ، فامتنع ، وكذلك يكون إذا فرض هذا القصد ، فإن كان جملياً صح بحكم التبعية ، وإذا ثبت حكم التبعية فله جهتان : جهة زيادة الثمن لأجله ، وجهة عدم القصد إلى التفصيل فيه ، فإذا فات ذلك التابع فهل يرجع بقيمته ؟ أم لا ؟ يختلف في ذلك . ولأجله اختلفوا في مسائل داخلية تحت هذا الضابط ، كالبعد إذا رُدَّ بعيب وقد كان أنف مالاً ، فهل يرجع

والخيار في البيع دون الصرف إلا أن يكونا بدينار واحد ، كأن يشتري شاة وخمسة دراهم بدينار ، أو يجتمع البيع والصرف فيه ، كأن يشتري عشرة أثواب وعشرة دراهم بأحد عشر ديناراً وكان الدينار بعشرين درهماً ، فجعل الصرف تابعاً للبيع (١) كالمثال الثاني والثالث . وقوله (أو القصد) كالمثال الأول . وقوله (أو المعنى) أي كالباع والصرف ، فدفع الحاجة اقتضى البيع ، وهو نفسه اقتضى هذا الصرف ليتم التبادل في هذه الصفقة

(٢) هذه الفائدة مكونة من فائدتين ترتبت إحداهما على الأخرى : حكم التبعية استفيد منه أولاً أن القصد جملي لا تفصيلي ، وإلا لكان مستقلاً فامتنع ، وهو لم يمتنع ، فليس مستقلاً ، فليس تفصيلياً . وترتبت فائدة أخرى على هذه التبعية ، وهي وجود جهتين له قضى كل منهما بحكم كان سياً في اختلاف الفقهاء في التفريع في هذا المقام على ما ذكره

على البائع بالثمن كله؟ أم لا؟ ^(١) وكذلك ثمرة الشجرة ، وصوف الغنم ، وأشباه ذلك .

(ومنها) قاعدة « الخراج بالضمآن » فالخراج تابع للأصل ، فإذا كان الملك حاصلًا فيه شرعًا فثمنه تابع ، سواء طرأ بعد ذلك استحقاق أولاً ، فإن طرأ الاستحقاق بعد ذلك كان كاتقال الملك على الاستثناف ^(٢) وتأمل مسائل الرجوع ^(٣) بالفلاّت في الاستحقاق أو علم الرجوع ، تجدها جارية على هذا الأصل

(ومنها) في تضمين الصانع ما كان تابعًا للشيء المستصنع فيه ، هل ^(١) يضمّنه الصانع ، كجفن السيف ، ومندبل الثوب ، وطبق الخبز ، ونسخة الكتاب

(١) فأن راعينا زيادة الثمن لأجل المال رجع على البائع بما عدا قيمة مال العبد وإن راعينا عدم القصد إلى التفصيل فيه رجع بالثمن كله ، وكان المال لاحظ له في الثمن

(٢) أي كان الملك استوفى الآن عند طرؤ الاستحقاق ، فليس للبستحق شيء من الغلة التي حصلت قبل ثبوت الاستحقاق

(٣) كما قال خليل (والغلة لذى الشبهة ، للحكم) أي من يوم وضع يده إلى يوم الحكم ، كوارث من غير غاصب ، وموهوب من غير غاصب ، ومشتري كذلك ، إن لم يعلموا بأنها مستحقة لغير من انتقلت منه إليهم ، فلا رجوع عليهم بالغلة التابعة للملك الحاصل شرعًا بهذه الأسباب ، بخلاف ما إذا علموا فانه لاتبعية حيثئذ للملك صحيح ، فترد الغلة للمستحق . فكل من الرد وعدمه مبنى على القاعدة المشار إليها ، وهي إعطاء التابع حكم المتبوع

(٤) في المسألة أقوال ثلاثة : قيل لا يضمن غير ما يصنعه نفسه ، سواء أكان عمل المصنوع يحتاج له كالكتاب المستنسخ منه ، أم لا . كمية وضع فيها القماش ليوصله فيها للخياط . وقيل يضمن التابع مطلقًا احتاج له المصنوع في صنعه أم لا . وقيل إنما يضمن التابع إذا كان يحتاج إليه المصنوع ، كالكتاب الذي يستنسخ منه . والمؤلف جمع في الأمثلة ما يحتاج إليه وما لا يحتاج

إذا أمر بالشيء ونهى عن لازمه أو بالعكس فالحكم للمقصود الأول لا للتابع ١٨٣

المستنسخ ، ووعاء القمع ، ونحو ذلك ، بناء على أنه تابع ، كما يضمن نفس المستنسخ أم لا ؟ فلا يضمن ، لأنه وديعة عند الصائغ (ومنها) في الصرف ما كان من حيلة ^(١) السيف والمصحف ونحوها تابعا أو غير تابع . ومسائل هذا الباب كثيرة ^(٢)

فصل

ومن الفوائد في ذلك أن كل مالا ^(٣) منفعه فيه من العقود عليه في المعاوضات. لا يصح العقد عليه ، وما فيه منفعه أو منافع لا يخلو من ثلاثة أقسام :

« أحدها » أن يكون جميعها حراما أن يفتنع به ، فلا إشكال في أنه جار

(١) المحلى بأحد التقدين يجوز بيعه بأحد التقدين إن أيسحت التحلية ، كسيف ومصحف وكان في نزع الحلية فساد أو غرم ، ويجعل العقود عليه ، لا بد من هذه الشروط سواء كانت الحلية تابعة أم لا . يبيع بصنفة أو غير صنفة . ويزاد في البيع بصنفة رابع ، وهو أن تكون الحلية الثلث فأقل ، فيكون تابعا ، وهذا ما يعنيه المؤلف . إلا أنه يبقى الكلام حيثئذ في تسميته صرفا ، مع أن الصرف في عرفهم بيع النقد بنقد من غير صنفة . وأما بصنفة عددا فهو مبادلة وبه وزنا مراطة . فمسألتنا من المبادلة أو المرافطة ، لأنها فيما كان من صنفة أما ما كان غير صنفة فلا يلزم فيه الشرط الرابع الذي يحقق موضوع التبعية كما عرفت

(٢) ومنها جواز حمل المحدث المصحف إذا كان تابعا لحمله أمتعه . ومنها ما إذا اشترى جملة أشياء ثم ظهر أن بعضها لا يجوز بيعه ، فإنه يرد الكل وليس له التمسك بالباقي الحلال بما يخصه من الثمن ، إلا إذا كان وجه الصفقة فيعد متبوعا . ومثله ما قاله في العيوب وجواز التمسك بالجزء الذي ليس فيه عيب بما يقابله من الثمن إذا إذا كان وجه الصفقة . وهكذا من المسائل المتفرعة على هذا الأصل

(٣) اشترطوا في العقود عليه أن يكون متفععا به اتفعا شرعيا ، واحترزوا به عن الحيوان محرم الاكل إذا أشرف على الموت بحيث لم يبلغ حد السياق ، لأنه لا يفتنع به ، وعن آلة اللهو . وهذا ظاهر في ذاته ، ولكن على أي شيء في المسألة السابقة يتفرع هذا ؟ نعم إن الذي يظهر تقريره عليها القسم الثالث بتفاصيله الاتية وما ذكر قبله تمهيد وتوطئة للمقصود

يجرى مالا منفعة فيه البتة. « والثاني » أن يكون جميعها حلالا ، فلا إشكال في صحة العقد به وعليه ، وهذان القسمان وإن تصورا في ذهن سديد أن يوجد في الخارج ، إذا ما من عين موجودة يمكن الانتفاع بها والتصرف فيها إلا وفيها جهة مصلحة وجهة مفسدة ، وقد تقدمت الإشارة إلى هذا في كتاب ^(١) المقاصد ، فلا بد من هذا الاعتبار ، وهو ظاهر بالاستقراء ، فيرجع القسمان إذا إلى « القسم الثالث ». وهو أن يكون بعض المنافع حلالا وبعضها حراما ، فهنا معظم نظر المسألة ، وهو أولا ضربان :

(أحدهما) أن يكون أحد الجانبين هو المقصود بالأصلاعرفا ، والجانب الآخر تابع غير مقصود بالعادة ، إلا أن يقصد ^(٢) على الخصوص وعلى خلاف العادة ، فلا إشكال في أن الحكم لما هو مقصود بالأصلاع والعرف ، والآخر لا حكم له ، لأننا لو اعتبرنا الجانب التابع لم يصح ^(٣) لنا تملك عين من الأعيان ، ولا عقد عليه لأجل منافعه ، لأن فيه منافع محرمة ، وهو من الأدلة ^(٤) على سقوط الطلب في جهة التابع . وقد تقدم بيان هذا المعنى في المسألة السابقة ، وأن جهة التبعية يانحى فيها ما تعلق بها من الطلب ، فكذلك ههنا

(١) في المسألة الخامسة من النوع الأول ، حيث قرر أنه لا يوجد شيء من الأمور المثبوتة في هذه الدنيا متممضا للصحة ولا للفسدة ، ولكن إذا رجحت المصلحة قيل إنه مصلحة وكان مطلوبا ، وبالعكس . وقوله (هذا الاعتبار) أي عدم التمحض وبناء المبحث عليه

(٢) الاستثناء منقطع وسيأتي حكم هذه الصورة في قوله (اللهم إلح) .
(٣) لما عرفت من التمحض عين ما للصحة فإذا كل عين فيها جهة مفسدة ولو تابعة ، فلو اعتبر الجانب التابع أيضا لم يبق عين يمكن تملكها
(٤) لأنه يترتب عليه نهاية الضيق والحرَج ، بل قد يكون التبادل من مرتبة الضروري وترتب على منعه الإخلال بالضروري . وهذا الدليل المتين لم يسبق له إقامته على مسألة إلغاء التابع ، فلذا قال (وهو من الأدلة إلح) أي فليضم إلى الأدلة الثلاثة التي قدمها في صدر المسألة

إذا أمر بالشئ ونهى عن لازمه أو بالعكس فالحكم للقصد الأول لا للتابع ١٨٥

اللهم الا أن يكون للعائد قصد الى الحرم على الخصوص ، فان هذا يحتمل وجهين :

(الأول) اعتبار القصد الأصيل وإلغاء التابع^(١) وان كان مقصودا ، فيرجع الى الضرب الأول (والآخر) اعتبار القصد الطارىء ، إذ صار بطرياقه^(٢) سابقا أو كالسابق ، وما سواه كالتابع ، فيكون الحكم له ، ومثاله في أصالة المنافع المحالة^(٣) شراء الأمة بقصد^(٤) إسلامها للبناء كسباً به ، وشراء الغلام للعبودية ، وشراء العنب ليعصر خمرًا ، والسلاح لقطع الطريق ، وبعض الأشياء للتدليس بها ، وفي أصالة المنافع المحرمة شراء الكلب للصيد والفرع والزرع على رأى من منع^(٥)

(١) سيأتى له حكاية الاتفاق على حرمة شراء العنب ليعصر خمرًا
(٢) لو قال : إذ صار بسبب قصده على الخصوص سابقا الخ ، لكان ظاهرا :
(٣) أى مثال ما كان القصد فيه إلى الطارىء بالخصوص وكان المقصد الأصيل فيه الحل شراء الأمة الخ ، فان شراء الجارية يقصد به عرفا قصدا أوليا للخدمة والتسرى مثلا . وعكسه يقال في أصالة المنافع المحرمة : فان شراء الخمر مثلا الأصيل فيه الشرب المحرم

(٤) وسيأتى له حكاية الاتفاق على تحريم هذه الأمثلة
(٥) اختلفوا في جواز بيع كلب الصيد والحراسة ، مع اتفاقهم على جواز قتيته . فبعضهم أجازوه وحل النهى عن ثمن الكلب الوارد في الحديث على ما ليس للصيد والحراسة ، ويكون اعتبر القصد الطارىء لما فيه من المصلحة متبوعا ، وما سواه تابعا . وبعضهم منعه حلا للحديث على العموم ، فيكون اعتبر المتبوع ما كان غالبا . وهو عدم قصد الحراسة والصيد ، وإن كان هذا يختلف فيه الأغلب عرفا باختلاف البلاد . إلا أنه الآن في مقام التمثيل لما كان في الأصل محرما باعتبار القصد الأصيل عرفا ولكنه قصد فيه اعتبار طارىء يجعله سابقا أو كالسابق بما يقتضي خروجه عن التحريم إلى الحل ، فكان مقتضاه أن يقول : على رأى من أجازوه ، لانا إذا جرينا على رأى من منع بيع كلب الصيد كنا أئفينا التابع وإن كان مقصودا على الخصوص . ورجعنا به للضرب الأول ، ولم نكن اعتبرنا القصد الطارىء الذى هو بصدد تمثيله

ذلك ، وشراء^(١) السَّرَقِينَ لتدمين المزارع ، وشراء الخمر للتخليل ، وشراء شحم الميتة لتطلى به السفن أو يستصيح به الناس ، وما أشبه ذلك .
والنضبط هو الأول^(٢) والشواهد عليه أكثر ، لأن اعتبار ما يقصد بالأصالة والمادة هو الذي جاء في الشريعة القصد اليه بالتحريم والتحليل ، فإن شراء الأمة للانتفاع بها في التسرى إن كانت من على الرقيق ، أو الخدمة إن كانت من الوحش ، وشراء الخمر للشرب ، والميتة والدم والخنزير للأكل ، هو الغالب المعتاد عند العرب الذين نزل القرآن عليهم . ولذلك حذف متعلق التحريم والتحليل في نحو : (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَمْهَاتُكُمْ) — الى قوله : وَأُحِلَّ لَكُمْ مَاوراء ذلك) فوجّه التحليل والتحريم على أنفس الأعيان لأن المقصود مفهوم . وكذلك قال : (وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ) (إن الذين يأكلون أموالَ اليتامى ظلماً) وأشباهه ، وإن كان ذلك محرماً في غير الأكل ، لأن أول المقاصد وأعظمها هو الأكل ، وما سوى ذلك مما يقصد بالتبعية ، وما لا يقصد في نفسه عادة إلا بالتبعية لا حكم له . وقد ورد تحريم الميتة وأخواتها وقيل للنبي عليه الصلاة والسلام في شحم الميتة : إنه تطلى به السفن ويستصيح به الناس ، فأورد ما دل على منع البيع ، ولم يعذرهم بحاجتهم اليه في بعض الأوقات ، لأن المقصود وهو الأكل محرّم ، وقال : « لمن أئنه اليهود حُرِّمَتْ عليهم السُّحُومُ فجملواها فباعوها وأكلوا أثمانها^(٣) »

(١) اختلفوا فيه على ثلاثة أقوال : الجواز ، والمنع مطلقاً فيها ، والجواز للضرورة لإصلاح الأرض به وكان يناسب أن يؤخر قوله (على رأى الخ) عن هذه الأمثلة مع ملاحظة إبدال منع بأجاز

(٢) أى الوجه الأول من الوجهين المذكورين ، وهو اعتبار القصد الأصلي وإلغاء القصد الطارىء ولو قصد على الخصوص . وقوله (النضبط) أى المطرد حكمه . أى وأما اعتبار الطارىء فإنه وإن وجد في بعض الفروع ما يمكن تطبيقها عليه إلا أنه لا يطرد

إذا أمر بالشئ ونهى عن لازمه أو بالعكس فالحكم المقصود الأول لا للتابع ١٨٧

وقال في الحر : « إن الذى حرم شربها حرم بيعها ^(١) ، وإن الله إذا حرم شيئاً حرم ثمنه » لأجل أن المقصود من المحرم فى العادة هو الذى توجه اليه التحريم وما سواه تبع لاحكمه .

ولأجل ذلك أجازوا نكاح الرجل لغير يمينه إذا حلف أن يتزوج على امرأته ولم يكن قصده البقاء ، لأن هذا من توابع النكاح التى ليست بمقصودة فى أصل النكاح ولا تعتبر ^(٢) فى أنفسها ، وإنما تعتبر من حيث هى توابع ، ولو كانت التوابع مقصودة شرعاً حتى يتوجه عليها مقتضاها من الطلب لم يجز كثير من العقود للجهالة بتلك المنافع المقصودة ، بل لم يجز النكاح لأن الرجل إذا نكح زمه القيام على زوجته بالإفاق وسائر ما تحتاج اليه زيادة الى بذل الصداق ، وذلك كله كالمعوض من الانتفاع بالبضع . وهذا ثمن مجهول ، فالمنافع التابعة للرقبة ^(٣) المقصودة عليها أو للنفاع التى هى سابقة فى المقاصد العادية ، هى المعتبرة ، وما سواها بما هو تبع لا يبنى عليه حكم ، الا أن يقصد قصداً فيكون فيه نظر ، والظاهر أن لاحكم له فى ظاهر الشرع ، لعموم ما تقدم من الأدلة ^(٤) ولخصوص الحديث

(١) أخرجه مسلم ومالك واحمد والنسائى متعماً للحديث بتحريم الحر . وأما قوله (إن الله إذا حرم شيئاً حرم ثمنه) فأخرجه أبو داود واحمد تابعاً لتحريم الشحم . فلو فصل الحديثين بقوله (وقال ..) لكان أليق ، فان صحيحه موهم أنهما حديث واحد فى الحر

(٢) راجع الفصل اللاحق للمسألة الثالثة عشرة فى الاسباب

(٣) أى المنافع المقصودة قصداً أولياً التابعة للرقبة مباشرة ، وكذا المنافع التابعة لهذا النوع من المنافع ، هذان هما المعتبران . أما ما سواهما من التوابع فلا . فى النكاح المقصود الأول النسل مثلاً ، ويتبعه الاستمتاع . أما بقاء ذلك ودوامه . فليس واحداً منهما فلذلك جاز النكاح للبر باليمين . هذا إذا قلنا أن غرضه لم يجز النكاح المشار اليه سابقاً . ويصح أن يكون المراد لم يجز عقد النكاح مطلقاً لأن المنافع التابعة مجهولة فما صح إلا بعد طرح النظر فى التوابع

(٤) أى على عدم اعتبار حكم التابع فى مخالفة حكم المتبوع . فيعد ما تردد وقال

في سؤالهم عن شحم الميتة وأنه ما يقصد لطلاء السفن وللإستصباح ، وكلا الأمرين مما يصح الانتفاع بالشحم فيه على الجملة ، ولكن هذا القصد الخاص لا يعارض^(١) القصد العام ،

فإن^(٢) صار التابع غالباً في القصد ، وسابقاً في عرف بعض الأزمنة ، حتى يعود ما كان بالأصله كالمردود المطروح فينقلب الحکم ، وما أظن هذا يتفق هكذا بإطلاق ، ولكن ان فرض اتفاقه انقلب الحکم ، والقاعدة مع ذلك ثابتة^(٣) كما وضعت في الشرع وإن لم يتفق^(٤) ولكن القصد الى التابع كثير

(المنضبط هو الأول والثوابع عليه كثيرة الخ) عاد فقوى عنده ذلك واستظهر أنه لا حكم للتابع ولو قصد اليه بالخصوص ، وهذا لا ينافي ما لاحظناه عليه من أنه كان الموافق للقيام هناك أن يقول (على رأى من أجاز) لا (من منع) لأن الكلام كان في فرض وتقدير لا في أعطاء احكام متفرعة قطعا

(١) أى فيبقى الحكم كما هو حلاً أو حرمة
(٢) هذا هو النتيجة الأصولية ، وإن كانت المباحث السابقة والترديدات والاستظهارات لا تخلو من فوائد وثقيف في سبيل فقه الدين وطريقة التوصل إلى قواعده

(٣) لأن القاعدة اعتبار ما قصد غالباً عرفاً . فلو تغير المقصود عرفاً فالتغير فيه ، لا فيها

(٤) أى وإن لم يتفق صيرورة التابع متبوعاً في القصد عرفاً ، ولكنه صار يقصد كثيراً كثرة لا تصير متبوعاً فهل يعتبر؟ قال : إذا بني على القاعدة من اعتبار ما يقصد مثله عرفاً فإنه يعتبر لأنهم لم يشترطوا في هذه القاعدة كونه بحيث يصير متبوعاً ، بل مجرد قصد مثله عرفاً ، وهو متحقق في هذا الفرض . وقوله (الاحتمالين) أى المعبر عنهما سابقاً بالوجهين : اعتبار القصد الأصل ، واعتبار الطارىء . إلا أن هذا يكون هنا أقوى ، لكون القصد إلى التابع قيد هنا بالكثرة ، وفي الكلام السابق لم يقيد بها . ولعل هذا هو الفارق ، حيث حكم آتفا على ذى الوجهين بأنه لا اعتبار له في ظاهر الشرع ، وهنا قال (المسألة تختلف فيها) مما يؤخذ منه الفرق بين ماكثر القصد إليه وغيره

إذا أمر بالشئ ونهى عن لازمه أو بالعكس فالحكم المقصود الأول للتابع ١٨٩

فالأصل اعتبار ما يقصد مثله عرفا ، والمسألة تختلف فيها على الجلة اعتبارا بالاحتمالين ، وقاعدة النرائع أيضا مبنية على سبق ^(١) القصد الى الممنوع وكثرة ذلك في ضم العقدين ، ومن لا يراها بنى على أصل القصد في انفكاك العقدين عرفا ، وأن القصد الأصلي بخلاف ^(٢) ذلك

(والضرب الثاني) أن لا يكون أحد الجانبين تبعا في القصد العادى ، بل كل واحد منهما مما يسبق القصد اليه عادة بالأصالة ، كالخلى والأوانى المحرمة اذا فرضنا العين والعيصاة مقصودتين معا عرفا ، او يسبق كل واحد منهما على الافراد عرفا فهذا يقتضى القاعدة المتقدمة لا يمكن القضاء فيه باجتماع الأمر والنهى ؛ لأن متملقيهما متلازمان ، فلا بد من افراد أحدهما واطراح الآخر حكما . أما على اعتبار التبعية كما مر فيسقط الطلب المتوجه الى التابع ، وأما على علم اعتبارها فيصير التابع عنوا . ^(٣) ويبقى التعين ^(٤) فهو محل اجتهاد ، وموضع إشكال ؛ ويقل وقوع

(١) بدون مراعاة لكونه تابعا ، بل يكفي كثرة حصول ذلك كما قال (وكثرة ذلك في ضم العقدين) أى فى ضم بعضهما إلى بعض فى عقدة واحدة كيى أدى إلى بيع وسلف كما قال خليل وشراحه (ومنع عند مالك — للثمة ، لأجل ظن قصد مانع شرعا ، سدا للزريعة — بيع كثر قصد الناس له للتوصل إلى الربا الممنوع ؛ كيى وسلف) أى كيى جائز فى الظاهر يؤدى إلى بيع وسلف ، كأن يبيع سلعتين بدينارين لشهر ثم يشتري إحداهما بدينار قدا ، فال الأمر إلى بيع للسلعة بأحد الدينارين وسلف الدينار الآخر يدفعهما بعد شهر . ومثله سلف بمنفعة ، كيىه سلعة بعشرة لأجل ويشترىها بخمسة نقدا وإنما قال (عند مالك) لأنه لاخلاف فى منع صريح البيع والسلف ، وليس من الزريعة إنما الزريعة مثل ما ذكره خليل

(٢) أى فلا تعتبر هذه الكثرة ما دامت على خلاف الأصل فى المقاصد . والأصل فى مسألة العقدين انفكاكهما هذا ، ولكن قد يدعى أن الأصل عند اجتماع العقدين سبق القصد إلى الممنوع

(٣) أى لم يتعلق به طلب ، فضلا عن سقوطه

(٤) أى هل التابع هو صوغا حليا لمن لا يجوز له استعماله ، والأصل هو ملك الذهب والفضة أم الأمر العكس ؟ فعلى الأول يجوز البيع والشراء ، وعلى الثانى لا يجوز

مثل هذا في الشريعة ، وإذا فرض وقوعه فكل أحد وما أداه اليه اجتهاده وقد قال المازري في نحو هذا القسم في البيوع : ينبغي أن يلحق بالمنوع ؛ لأن كون المنفعة المحرمة مقصودة يقتضى أن لها حصة من الثمن ، والعقد واحد على شيء واحد لا سبيل الى تمييزه ، والمفاوضة على المحرم منه ممنوعة ، فمنع الكل به لاستحالة التمييز ، وإن^(١) سائر المنافع المباحة يصير ثمنها مجبولا لو قدر انفرادها بالعقد هنا ما قال . وهو متوجه^(٢)

وأيا فقاعدة النرائع تقوى ههنا ؛ إذ قد ثبت القصد^(٣) الى المنوع . وأيضا فقاعدة معارضة درء المفاسد جلب المصالح جارية هنا ؛ لأن درء المفاسد مقدم ولأن قاعدة التعاون هنا^(٤) تقضى بأن المعاملة على مثل هذا تعاون على الإثم والعدوان وللتك المنع باتفاق شراء العنب للخمر قصدا ، وشراء السلاح لقطع الطريق ، وشراء

(١) أى ووجه ثان لمنعه وهو لزوم الجهالة في ثمن ما عدا المنافع المحرمة (٢) وانظر لم لم يجر هنا ما جرى في مساقاة الشجر يكون بينه الياض اليسير ، واجتماع البيع والصرف في دينار ، وهكذا مما جعل فيه القليل المنوع تابعا للكثير الجائز ؛ فكان يفصل هنا فيما إذا كانت قيمة الصياغة الثلث فأقل فتكون تابعة ، وما إذا كانت قيمة العين الثلث فأقل فتكون تابعة ، ويترتب على ذلك الجواز وعدمه ويكون تقريرا على الفائدة الأولى من الفصل الثاني . ولا فرق إلا أنه فيما سبق كان أصل المنع للفرر والجهالة ، وهذا المنع لنفس الانتفاع بالمبيع . ففعل لهذا دخلا في التفرقة ، وسيأتى توجيهه

(٣) أما فيما ذكره من سبق القصد الى المنوع وكثرته في ضم العقدين كأمثلة خليل السابقة فإنه كان فيها همه القصد الى المنوع فقط ، بسبب كثرة ذلك في مثله . فما هنا أقوى

(٤) أى التعاون بالجائز على المنوع الذى هو ممنوع شرعا . يعنى ولما وجدت أصول أخرى كثيرة معارضة لقاعدة التبعية ألغى جانب اعتبار التبعية ، كما أشار اليه أول الفصل الثاني بقوله (ما لم يعارضه أصل آخر

الغلام للفجور ، وأشباه ذلك وإن كان ذلك القصد تبعياً فهذا أولى ^(١) أن يكون متفقاً على الحكم بالمنع فيه ، لكنه ^(٢) من باب سد الذرائع ، وإنما وقع ^(٣) النظر الخلاف في هذا الباب بالنسبة إلى مقطع الحكم ، وكون المعاوضة فاسدة أو غير فاسدة ، وقد تقدم لذلك بسط في كتاب المقاصد

﴿ المسألة التاسعة ﴾

^(٤) ورد الأمر والنهي على شيئين كل واحد منهما ليس بتابع ^(٥) للآخر ولاهما متلازمان في الوجود ولا في العرف الجاري ، إلا أن المكلف ذهب قصد به إلى جمعها معاً في عمل واحد ، وفي غرض واحد ، كجمع الحلال والحرام في صفقة واحدة — ولنصطلح في هذا المكان على وضع الأمر في موضع الإباحة ^(٦) ؛ لأن

(١) لأنه ليس أحد الجانبين تبعاً للآخر ، بل كل منهما يسبق القصد إليه كما هو الفرض في هذا الضرب بخلاف شراء العنب وما معه

(٢) لعل الأصل (لكونه) . وهذا التعليل إنما يتفق لو كان الغرض قصد الخلاف والوفاق على المالكية القائلتين بسد الذرائع ومن يشاركهم في ذلك الأصل

(٣) جواب سؤال تقديره أنه كان مقتضى هذه القواعد الأصولية أن يتفقوا على منع هذا الضرب ، مع أنهم اختلفوا فيه . فقال : بل هم متفقون على المنع والحرمة

والخلاف إنما هو في فساد المعاوضة ومحتها . ومعلوم أنه لا يلزم من القول بالحرمة القول بالفساد ، والشافعية والمالكية يقولون إن لم يدل دليل على الصحة كان فاسداً أسوأ

أكان الدليل متصلاً أو منفصلاً وعند الحنفية خلاف فيه بالنسبة لبعض صوره (٤) لعل فيه سقط كلمة (إذا) ويكون جوابها قوله (فعلوم الخ) ويكون قوله (ولنصطلح الخ) معترضاً

(٥) أي بأي نوع من أنواع التبعية التي تقدمت في المسألة السابقة وفصولها .

فقوله (متلازمان الخ) بيان للتبعية المنفية

(٦) أي في موضع ما يشمل الإباحة ، بحيث يكون المراد به ما يكون طلباً أو تحجيماً . وسيأتي في الأمثلة الجمع بين الأختين ، وكل منهما مباح عند الانفراد ؛

والجمع بين بيع وسلف ، والبيع مباح والسلف مندوب مأثور به . وقوله (الحكم فيهما واحد) أي في هذا المقام لأنهما يقابلان النهي هنا ، فما ثبت للأمر به إذا اجتمع مع النهي عنه ^(٧) قد يشب للباح إذا اجتمع مع النهي عنه وقوله (لأن الأمر)

الحكم فيهما واحد ، لأن الأمر قد يكون للإباحة ، كقوله تعالى : (فاتشربوا في الأرض وابتغوا من فضل الله) ، وإما قصد هنا الاختصار بهذا الاصطلاح والمعنى في المساق مفهوم — فمعلوم أن كل واحد منهما غير تابع في القصد بالفرض ، ولا يمكن حملهما على حكم الاقتراد ، لأن القصد يأباه ، والمقاصد معتبرة في التصرفات ، ولأن الاستقراء من الشرع عرف أن للاجتماع تأثيراً في أحكام لا تكون حالة الاقتراد .

ويستوى في ذلك الاجتماع بين مأمور ومنهى مع الاجتماع بين مأمورين أو منهيين ، فقد نهى ^(١) عليه الصلاة والسلام (عن بيع وسلف) وكل واحد منهما لو انفرد لجاز ؛ ونهى الله تعالى عن الجمع بين الأختين في النكاح مع جواز العقد على كل واحدة باقترادها ؛ وفي الحديث النهى عن الجمع بين المرأة وعمتها ، والمرأة وخالتها - وقال : « إذا فلتتم ذلك قطعتم أرحامكم » ^(٢) وهو داخل بالمعنى في مسألتنا من حيث كان للجمع حكم ليس للاقتراد ، فكان الاجتماع مؤثراً ، وهو دليل ، وكان تأثيره في قطع ^(٣) الأرحام وهو رفع الاجتماع ، وهو دليل أيضاً على تأثير الاجتماع

لعل الأصل (ولأن الأمر) فهو تعليل ثان لاختياره هذا الاصطلاح ، لا أنه تعليل لكون حكمهما واحداً لأنه لا يظهر . وكان يمكنه أن يضع بدل كلمة (المأمور) كلمة (المأذون فيه) وهي تشملها في الاصطلاح العام - إلا أن عبارته أخصر

(١) تقدم (ج ١ - ص ٢٧٦)

(٢) هذه القطعة رواها ابن حبان ، والخطاب فيها لجماعة الاناث ، كما في نيل الأوطار : ثم قال في موضع آخر منه وفي رواية ابن عدى الخطاب للرجال

(٣) أى في عبارة الحديث نفسها — بقطع النظر عن عبارة النهى الواردة فيه — ما يفيد أن الجمع ينشأ عنه ما لم يكن عند الأفراد ، كما أن نفس النهى عن الجمع يفيد ذلك ولو لم يقل إذا فلتتم الخ . فقوله قطعتم أرحامكم أى قطعتم هذه الصلة مو هذا الاجتماع المعنوي ينكم بهذا الجمع

إذا اجتمع المأمور والمحظور وليس أحدهما تاباً فهل لكل حكمه أم للاجتماع أثره ١٩٣

وفي الحديث النهي ^(١) عن أفراد يوم الجمعة بالصوم حتى يضم إليه ما قبله أو ما بعده ؛ وكذلك نهى ^(٢) عن تقديم شهر رمضان يوماً أو يومين ، وعن صيام ^(٣) يوم النطر مثل ذلك أيضاً ، ونهى ^(٤) عن جمع الملتزمين وتفرق المجتبع خشية الصدقة ، وذلك يقتضي أن للاجتماع ^(٥) تأثيراً ليس للافراد ؛ واقتضاؤه أن للافراد حكماً ليس للاجتماع يبين أن للاجتماع حكماً ليس للافراد ، ولو في سلب ^(٦) الافراد

(١) روى في التيسير عن الحنابلة إلا النسائي (لا يصوم من أحكم يوم الجمعة إلا أن يصوم قبله يوماً أو يومين) وقال في كنوز الحقائق (نهى أن يفرد يوم الجمعة بصوم) عن الدار قطني . وقال في موضع آخر منه (نهى عن صوم يوم الجمعة) عن أحمد والشيخين

(٢) وهذا من اجتماع مأمور به ومنهى عنه ، فأثر ذلك الجمع الأمر بهما معاً . نوقله (وكذلك نهى عن تقديم النحر) بالعكس ف رمضان وحده مطلوب ، وجمع يوم من شعبان إليه منهى عنه . وكذا يقال في يوم الفطر

(٣) (لا يتقدم من أحكم رمضان يوماً أو يومين إلا أن يكون رجلاً يصوم صوماً فليصمه) أخرجه في التيسير عن الحنابلة

(٤) (لا يصلح الصيام في يومين يوم الفطر ، ويوم النحر) أخرجه في التيسير عن الحنابلة إلا النسائي . وهذا لفظ مسلم

(٥) تقدم (ج ١ - ص ٢٧٥) وهو يفيد أن للاجتماع والافراق حكماً يعول عليه ما لم تكن له نية سيئة فيعامل بنقيض قصده . فالأصل ثابت في الحديث

(٦) اقتصر على هذا والحديث فيه الأمران لأن الذي يعنيه الآن أن يكون للاجتماع حكم ليس للافراد . ولذلك لما أخذ الثاني أخذه مع تغيير الأسلوب ، ليجمله راجعاً إلى غرضه في الاجتماع أيضاً وهو أنه يؤثر في الافراد بسلبه ، لأنه لا أفراد مع الاجتماع . وبكيفية هذا في غرضه . وسيأتي مقابل ذلك في قوله (ولا افراق أيضاً تأثير النحر)

(٧) إلا أن سلب صفة الافراد عند الاجتماع لم يفقد الأجزاء خاصتها ، لما سيجيء في توجيه مقابلة . فإزالة هذه الصفة لا تفيد عدم الاعتداد بكل من الأجزاء على حدة وأعطاه ما يناسبه من الحكم

ومنهى ^(١) عن الخيلطين في الأشربة لأن لاجتماعهما تأثيراً في تعجيل صفة الإسكار وعن التفرقة ^(٢) بين الأم وولدها ، وهو في الصحيح ^(٣) وعن التفرقة بين الأخوين وهو حديث حسن ^(٤) وهو كثير في الشريعة .
وأيضاً فإذا أخذ الدليل في الاجتماع أعم ^(٥) من هذا تكاثرت الأدلة على اعتباره .

(١) عن جابر رضي الله عنه قال (نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يخلط الزبيب والتمر جميعاً ، والبسر والتمر جميعاً ، وقال : لا تنبذوا الزبيب والتمر جميعاً ولا الرطب والبسر جميعاً) أخرجه في التيسير عن الخمسة ، وعن أبي قتادة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (لا تنبذوا الزهو والرطب جميعاً ، ولا تنبذوا الرطب والزبيب جميعاً . ولكن انبذوا كل واحد على حده) أخرجه في التيسير عن مسلم ومالك وأبي داود والنسائي
(٢) لأنه يفوت مصلحة الاجتماع برعايتها لابنها وسكون نفسها برويته . ولذلك يفسخ العقد عند مالك إذا كان العقد المتضمن لذلك عقد معاوضة

(٣) روى في متقى الأخبار عن أحمد والترمذي : عن أبي أيوب قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول (من فرق بين والده وولده فرق الله بينه وبين أحبه يوم القيامة) — قال شارحه الشوكاني : حديث أبي أيوب أخرجه أيضاً الدرقطني ، والحاكم وصححه ، وحسنه الترمذي . وفي أسنده حتى بن عبد الله المعافري وهو مختلف فيه . وله طريق أخرى عند البيهقي . وفيها انقطاع . وله طريق أخرى عند الدارمي

(٤) قل النبي صلى الله عليه وسلم لعلي رضي الله عنه ، (رده رده) عند ما باع أحد الغلامين الآخرين اللذين وهبهما له النبي صلى الله عليه وسلم . رواه الترمذي وابن ماجه . قال الشوكاني : إن هذا الحديث من رواية ميمون بن أبي شبيب عنه ، وقد أعله أبو داود بالانقطاع بينهما . وأخرجه الحاكم وصححه أسنده ، ورجحه البيهقي لشواهد . وعن علي رضي الله عنه قال : أمرني رسول الله صلى الله عليه وسلم أن أبيع غلامين آخرين ، فبعتهما وفرقت بينهما ، فذكرت ذلك له ، فقال (أدركما فارتجعتهما ، ولا تبعهما إلا جميعاً) رواه في متقى الأخبار عن أحمد — قال الشوكاني : رجل أسنده ثقات كما قال الحافظ ، وقد صححه ابن خزيمة وابن الجارود ، وابن حبان ، والحاكم ، والطبراني ، وابن القطان

(٥) أي يقطع النظر عما قيد به أولاً من الجمع بين مأمورين أو مأمور ومنهى

إذا اجتمع المأمور والمحذور وليس أحدهما تاباً فهل لكل حكمه أم للاجتماع أثره؟ ١٩٥

في الجملة ؛ كالأمر بالاجتماع والنهي عن التفرقة ، لما في الاجتماع من المعاني التي ليست في الانفراد ، كال تعاون والتظاهر ، وإظهار آية الاسلام وشيئها ، وإيجاد كلمة الكفر ، ولذلك شرعت الجماعات والجمعات والأعياد ، وشرعت المواصلات بين ذوي الأرحام خصوصاً ، وبين سائر أهل الإسلام عموماً . وقد مدح الاجتماع وذم الافتراق ، وأمر بإصلاح ذات البين وذم ضدها وما يؤدي إليها ، إلى غير ذلك مما في هذا المعنى .

وأيضاً فالاعتبار النظري يقضي أن للاجتماع أمراً زائداً لا يوجد مع الافتراق :

هذا وجه تأثير الاجتماع

وللافتراق أيضاً تأثير من جهة أخرى ؛ فانه إذا كان للاجتماع معان لاتكون في الافتراق فللافتراق ^(١) أيضاً معان لاتزيلها ^(٢) حالة الاجتماع : فالنهي عن البيع

عنه الخ ، فان الأمر بالاجتماع بين المسلمين لا يقال فيه إنه واحد كما صور فيه الكلام أولاً ولا

(١) وانظر لم لم يذكر من آثاره ما أشار له في الحديث المتقدم من أن لتفريق الخليطين نعيمهما أثراً في الزكاة بزيادتها أو نقصها ما لم يفعل ذلك خشية الصدقة

(٢) لم يقل : ليست توجد عند الاجتماع ، بل اقتصر في كل المحاولة الآتية على أن

يثبت أن الأمور المتعددة عند اجتماعها لا تفقد كل واحدة منها خواصها . أي فعاني

المجتمعات التي ثبتت لها عند الانفراد لا تزال متحققة عند الاجتماع وهذا هو الذي

يعنيه ، وسيرتب عليه التعارض واختلاف النظر . فلا يصح أن تكون المقابلة بين

الانفراد والاجتماع إلا على هذا الوجه ، لا بأن تكون على أن معاني الافتراق

لا توجد عند الاجتماع . وقوله (لانفراد في الاجتماع خواص لا تبطل به) أي

لا يصح ولا يعقل أن تبطل بالاجتماع ، لأن بطلانها يبطل المعنى الذي في الاجتماع

كما مثل ، فان الأعضاء عند الاجتماع حافظة لخاصتها ، ولو لم يكن كذلك بل صار

المجموع بمنزلة اليد أو الرجل أو العين فقط لم يكن هو الإنسان . فاحتفاظ كل

واحد بخاصته حفظ للإنسان المكون من هذه المجتمعات . فهذا كالتفريق على ما قبله ،

كأنه يقول : ليس فقط ان الاجتماع لا يهدم خاصة كل واحد على انفراده ، بل إن الاجتماع نفسه لا يتحقق إلا بهذا الحفظ

والسلف مجتمعين قضى بأن لافتراقهما ^(١) معنى هو موجود حالة الاجتماع ، وهو الانتفاع بكل واحد منهما ؛ اذ لم يبطل ذلك المعنى بالاجتماع ، ولكنها نشأ بينهما معنى زائد . لأجله وقع النهى ؛ وزيادة المعنى في الاجتماع لا يلزم أن يُعَدِّمَ معاني الانفراد بالكلية . ومثله ^(٢) الجمع بين الاختين وما في معناه بما ذكر من الأدلة .

وأيضاً فإن كان للاجتماع معان لا تكون في الانفراد فلا تترادف في الاجتماع خواص لا تبطل به ؛ فإن لكل واحد من المجتمعين معاني لو بطلت لبطلت معاني الاجتماع بمنزلة الأعضاء مع الإنسان فإن مجموعها هو الإنسان ، ولكن لو فرض اجتماعها من وجه واحد أو على تحصيل معنى واحد لبطل الإنسان ، بل الرأس فيد مالا تقيده اليد ، واليد تقيده مالا تقيده الرجل ، وهكذا الأعضاء المتشابهة كالعظام والعصب والعروق وغيرها ، فإذا ثبت هذا فافهم مثله في سائر ^(٣) الاجتماعات

فالأمر ^(٤) بالاجتماع والنهى عن الفقرة غير مبطل لنواهد ^(٥) الأفراد حالة

(١) أى بأن لها عند الافتراق

(٢) فنافع الزوجية موجودة في كل من الاختين عند اجتماعهما أيضاً . ولكن النهى ورد للمعنى الزائدي الاجتماع

(٣) لكن هذا ليس جمعا اعتباريا كاجتماع الشيئين المتباينين في عقدة وصيغة واحدة مثلا ، فهناك لأعضاء الانسان نظام طبيعي يجعل الحياة مشتركة والعمل موزعا كما يقول . وأين من هذا مجرد جمع الشيئين في صيغة أو قصد واحد ؟ فلعل المراد بهذا التشبيه التقريب ولا فكيف يبنى على مجرد هذا قاعدة أصولية في الشريعة ، تبنى عليها أحكام وتقارير ؟ نعم إن الاحكام مبنية كاسبق على مجرى العادة في الانسان سواء كانت طبيعية أو غيرها ، ولكنها تكون حقيقة لا تشبها واعتبارا

(٤) وهو الدليل على تأثير الاجتماع بالمعنى الاعم السالف (غير مبطل) أى بالدليلين السابقين . وهذا منه شروع في استغلال المقدمات السالفة من أول المسألة إلى هنا لتأصيل القاعدة الآتية

(٥) بل لكل واحد من أفراد الانسان المندمجين في هذا الاجتماع حافظ لسائر خواصه كما هو واضح . وقوله (فن حيث حصلت الفائدة الخ) هذا مرتب على مجموع ما قرره من أن لكل من الاجتماع وأجزائه تأثيرا حاصلًا عند الاجتماع .

إذا اجتمع الأمور والمحظور وليس أحدهما تابعا فهل لكل حكم أم للاجتماع أثره؟ ١٩٧

الاجتماع ، فن حيث حصلت القائدة بالاجتماع فهي حاصلة من جهة الافتراق أيضا حالة الاجتماع ، وأيضا فن حيث كان الاجتماع في شيئين يصح استقلال كل واحد منهما بحكم يصح أن يعتبر من ذلك الوجه أيضا فيتعارضان في مثل مسألتنا حتى ينظر فيها ، فليس اعتبار الاجتماع وحده بأولى من اعتبار الانفراد ولكل وجه تتجاذبه أنظار المجتهدين .

وإذا كان كذلك فحين امتزج الأمران في المقصد صار في الحكم كالتلازمين في الوجود ، اللذين حكمهما حكم الشيء الواحد ، فلا يمكن اجتماع الأمر والنهي معا فيهما كما تقدم في التلازمين ، ولا بد من حكم شرعي يتوجه عليهما بالأمر أو بالنهي؟ أولا^(١) فإن من العلماء من يجرى عليهما حكم الاشكاك والاستقلال ، اعتبارا بالعرف الوجودي والاستعمال ، اذا كان الشأن في كل واحد منهما الانفراد عن صاحبه ؟ والخلاف موجود بين العلماء في مسألة « الصفة تجمع بين حرام وحلال » ووجه كل قول منهما قد ظهر

ولا يقال : إن الذي يساعد عليه الدليل هو الأول ؛ فإنه اذا ثبت تأثير الاجتماع وأن له حكما لا يكون حالة الانفراد ، فقد صار كل واحد من الأمرين بالنسبة الى المجموع كالتابع^(٢) مع المتبوع ؛ فإنه صار جزءا من الجملة ، وبعض الجملة تابع للجملة . ومن الدليل على ذلك ما مر في كتاب الأحكام من كون

وقوله (وأيضا) هذا إشارة الى فرض المسألة وأنه ليس أحد المجتمعين تابعا للآخر بل بحيث يصح استقلال كل منهما بالحكم . فهل يعتبر تأثير الاجتماع أم يعتبر بقاء أثر الانفراد ؟ يعني فيكون هناك مدركان لأصحاب النظر والاجتهاد : أحدهما مبني على تأثير الاجتماع ، والآخر مبني على حفظ المفترقات خواصها عند الاجتماع

(١) أي لا يتوجه عليهما معا حكم واحد بالأمر أو النهي ، بل لكل حكمه . وهذا نظر من يلتفت لبقاء الخواص للانفراد عند الاجتماع . وما قبله لما قبله . فقوله (فان من العلماء الخ) بيان لقوله (أولا)

(٢) أي وقد تقدم أنه لاحكم للتابع غير حكم المتبوع .

الشيء مباحاً بالجزء. مطلوباً بالكل ، أو مندوباً بالجزء واجباً بالكل ، وسائر الأقسام التي يختلف فيها حكم الجزء مع الكل . وعند ذلك لا يتصور أن يرد الأمر والنهي معاً ، فإذا نظرنا إلى الجملة وجدنا محل النهي موجوداً في الجملة ، فتوجه النهي لما يتعلق به من ذلك ، ووجه ما تقدم في تعليل المأزرى وما ذكر معه

لأننا نقول : إن صار كل واحد من الجزئين كالتابع مع المتبوع فليس جزءه ^(١) الحرام بأن يكون متبوعاً أولى من أن يكون تابِعاً ، وما ذكر في كتاب الأحكام لا ينكر ، وله معارض وهو اعتبار الأفراد كما مر ، وأما توجيه المأزرى فاعتباره يختلف ^(٢) فيه ، وليس من الأمر المتفق عليه في مذهب مالك ولا غيره ، فهو مما يمكن أن يذهب إليه بجهتٍ ويمكن أن لا

﴿ المسألة العاشرة ﴾

الأمران ^(٣) يتواردان على شيئين كل واحد منهما غير تابع لصاحبه ، إذا ذهب قصد المكلف إلى جمعها معاً في عمل واحد وفي غرض واحد ، فقد تقدم أن

(١) في الحقيقة لم يجعل المتبوع هو الجزء الحرام ، بل الهيئة المكونة منه ومن غيره التي اقتضت المفسدة والنهي يعتمد المفسدة

(٢) بقى عليه أن يجب عن القواعد التي ذكرها من درء المفاسد وسد الذرائع والتعاون . وليس من السهل على المجتهد الأعضاء عن ثلاث قواعد أصولية مهمة كذه . في مقابلة قاعدة تأثير الانفراد وبقاء خواصه التي لم تثبت في نفسها إلا بمجرد التشبيه البعيد بأعضاء الإنسان الخ

(٣) تشترك هذه المسألة مع ما قبلها في أن الشيئين اللذين قصد المكلف جمعهما في عمل واحد ليس أحدهما تابِعاً للآخر بوجه من أوجه التبعية المتقدمة ، وتخالفاً في أن تلك ورد الأمر فيها على أحد الشيئين ، والنهي على الآخر عند الانفراد . أما هذه فلم يتوجه فيها نهى لأحد الشيئين ، ولكن لكل منهما لوازم معتبرة شرعاً ، وهذه اللوازم متنافية فهل يعتبر تنافي اللوازم موجبا لعدم صحة اجتماعهما في عمل واحد وغرض واحد ، فيطل العقد ؟ أم لا ؟

للجمع تأثيراً ، وأن في الجمع معنى ليس في الانفراد ، كما أن معنى الانفراد لا يبطل بالاجتماع .

ولكن لا يخلو أن يكون كل منهما متنافي الأحكام لأحكام الآخر ، أولاً .
فإن كان كذلك رجع في الحكم إلى اجتماع الأمر والنهي على الشيئين مجتمعان
تخصداً وذلك مقتضى المسألة قبلها . ومعنى ذلك أن الشيء إذا كان له أحكام شرعية
تقترون به فهي منوطة به على مقتضى المصالح الموضوعة في ذلك الشيء ؛ وكذلك
كل عمل من أعمال المكلفين ، كان ذلك العمل عادة أو عبادة . فإن اقترن عملان
وكانت أحكام كل واحد منهما . تنافي أحكام الآخر فمن حيث صاراً كالشيء
الواحد في القصد الاجتماعي اجتمعت الأحكام المتنافية التي وضعت للمصالح ، فتنافت
وجوه المصالح وتنافست ، وإذا تنافت لم تبق مصالح على ما كانت عليه حالة الانفراد
فاستقرت الحال على وجه استقرارها في اجتماع الأمور به مع المنهي عنه ، فاستويا
في تنافي الأحكام ؛ لأن النهي يعتمد المغاسد ، والأمر يعتمد المصالح ، واجتماعهما
يؤدي إلى الامتناع كما مر ، فامتنع ما كان مثله

وأصل هذا نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن البيع والسلف ؛ لأن باب
البيع يقتضي المغالبة والمكايسة ، وباب السلف يقتضي المكارمة والسماح والإحسان
فاذا اجتمعا داخل السلف المعنى الذي في البيع ، فخرج السلف عن أصله ، إذ كان
مستثنى من بيع الفضة بالفضة أو الذهب بالذهب نسيئة ، فرجع إلى أصله المستثنى
منه من حيث كان ما استثنى منه وهو الصرف ^(١) أصله المغالبة والمكايسة ؛ والمكايسة
فيه وطلب الربح ممنوعة فإذا رجع السلف إلى أصله بمقارنة البيع امتنع من جهتين :
« أحدهما » الأجل الذي في السلف « والأخرى » طلب الربح الذي تقتضيه
المكايسة أنه لم يضم إلى البيع إلا وقد داخله في قصد الاجتماع ذلك المعنى .

وعلى هذا يجري المعنى في إشراك المكلف في العبادة غيرها مما هو مأمور به

إما وجوباً أو ندباً أو إباحة^(١) إذا لم يكن أحدهما تبعاً^(٢) للآخر وكانت أحكامهما متنافية ، مثل الأكل والشرب والتبج والكلام المنافي في الصلاة ، وجمع^(٣)

(١) لا يظهر عطفه على ما قبله إلا على اصطلاحه في المسألة قبلها
(٢) كالتردد والنظافة وإيقاظ الحواس مع رفع الحدث بالوضوء والغسل ، وكالحاجة مع العبادة بالصوم ، والضيعة مع تأدية الفريضة في السفر للحج ، وهكذا بما كان شأنه التبعية للعبادة في القصد وقد تقدم له الخلاف بين ابن العربي والغزالي في خروج العبادة عن الإخلاص وعدمه ، بناء على صحة انفكاك القصد كاهو نظر ابن العربي ، أو على مجرد الاجتماع وجوداً ولو صح الانفكاك كما هو رأي الغزالي راجع الفصل التالي للمسألة السادسة من النوع الرابع في المقاصد . وقد تقدم آنفاً أنه إذا كان أحدهما تبعاً للآخر وكانت أحكامهما متنافية كاجتماع البيع والصرف في دينار واحد فلا يضر ، لانهاء التابع . فاذا حل كلامه في التابع على مثل صورة الصرف والبيع المذكورة يظهر كلامه ، ولا يتعارض مع ما سبق ولا مع ما يأتي بعد من جعل التردد وما معه بما فيه الخلاف . فيتمين أن يحمل قوله هنا (إذا لم يكن تبعاً) على ما يماثل الصورة المذكورة وإن كانت في المعاملات ، وكلامه فيما يجتمع مع العبادات

(٣) كمن يعيد صلاته مع الجماعة مثلاً فينوي بها أنها فرض ونقل معا ، فقد جمع بين متنافيين في الأحكام فالفرض يأثم بتركه والنفل لا يأثم ، والفرض تسفيه الجماعة والنفل لا ، والفرض تمام له الصلاة والنفل لا ، والفرض يجب فيه القيام على القادر والنفل لا ، وهكذا . وكن ينوي بالظهر الفرض والركعات المطلوبة قبله أو بعده ندباً ، فإن هناك تنافياً ظاهراً بين كونها معتبرة قبل أو بعداً وبين تأديتها بها إلا ن . ولذلك لم يجوز مثل هذا أحد . أما إذا نوى الظهر وتحية المسجد مثلاً فقالوا إنه بذلك يثاب ويسقط عنه طلب التحية ، وإن لم ينو سقطت التحية ولا ثواب . وقالوا إن من عليه قضاء رمضان له أن ينوي معه مثل نفل صوم عاشوراء والايام البيض ويوم عرفة — والواقع أن النفل أعم من الفرض من جهة شروطه وما يطلب فيه ، فيمكن أن يجتمع معه النفل بدون منافاة ، إذا لم يكن مانع آخر يقتضي المنافسة مثل الصورتين اللتين ذكرناهما . ولم نر خلافاً في نية تحية المسجد مع الفرض . وقوله (والعبادة) أي مطلقاً ولو غير صلاة ، وقد عرفت مسألة الصيام . ومثلها الحج مع العمرة النافلة مع أنهما صحيحان

إذا اجتمع أمران تتنافى أحكامهما كان كالاجتماع الأمر والحظر ٢٠١

نية الفرض والنفل في الصلاة والعبادة لأداء الفرض والندب معاً ، وجمع^(١) فرضين معاً في فعل واحد ، كظهورين ، أو عصرين ، أو ظهر وعصر ، أو صوم رمضان أداء وقضاء معاً إلى أشباه ذلك

ولأجل هذا منع مالك من جمع عقود بعضها إلى بعض ، وإن كان في بعضها خلاف فالجواز ينبني على الشهادة بعلم المناقاة بين الأحكام ، اعتباراً بمعنى الانفراد^(٢) حالة الاجتماع . فنع من اجتماع الصرف والبيع ، والنكاح والبيع ، والقراض والبيع ، والمساواة والبيع ، والشركة والبيع ، والحمل والبيع — والإجارة في الاجتماع مع هذه الأشياء كالبيع — ومنع من اجتماع^(٣) الجزاف والمكيل ، واختلف العلماء في اجتماع الإجارة والبيع . وهذا كله لأجل اجتماع الأحكام المختلفة في العقد الواحد : فالصرف مبني على غاية التضيق حتى شرط فيه التماثل الحقيقي في الجنس^(٤) والتقايب الذي لا تزدد فيه ولا تأخير^(٥) ولا بقاء علقه^(٦) وليس البيع كذلك .

(١) لانهما متنافيان من جهة أن أحدهما عن واجب لوقت خاص ، والاخر عن واجب لوقت آخر . ولذلك لم تجز كفارة واحدة عن مقتضى كفارات مثلاً
(٢) كما قال أشهب : لا يحرم الصرف والبيع ، وأنكر أن يكون مالك حرمه ، نظراً إلى أن العقد احتوى على أمرين كل منهما جائز على الانفراد . قال : وإنما حرم مالك الذهب بالذهب على أن يكون مع كل منهما سلعة . قال ابن عرفة : وهو أوجه في النظر ، وإن كان خلاف المشهور

(٣) الممنوع اجتماع جزاف من حب مع مكيل منه في عقد واحد وكذا جزاف من أرض مع مكيل منها ، وكذا اجتماع جزاف من حب مع مكيل من أرض . لأن في ذلك خروج أحدهما عن أصله أو خروجهما معاً عن أصلهما ، إذ الأصل في الحب الكيل ، وأصل الأرض أن تباع جزافاً . أما إذا اشترى أرضاً جزافاً بغير مكيل حب فلا مانع لانهما جاءا على أصلهما

(٤) فلا يجوز الصرف بتصديق في الجنس وكذا في العدد أو الوزن بل لا بد من التحقق من هذا كله قبل البت في الصرف

(٥) قالوا أنه أضيق ما يطلب فيه المناجزة

(٦) ولو بأن يوكل غيره في القبض بغير حضوره

والنكاح مبني على المكارمة والمساحة وعدم المشاحة ، ولذلك سمي الله الصداق نحلة وهي العطية لا في مقابلة عوض ، وأجيز فيه نكاح التفويض ، بخلاف البيع والقراض والمساقة مبنيان على التوسعة ؛ إذ هما مستثنيان من أصل ممنوع وهو الإجارة الجهرولة ، فصارا كالأخص ، بخلاف البيع فإنه مبني على رفع الجهالة في الثمن والمثمن والأجل وغير ذلك ، فأحكامه تنافي أحكامهما . والشركة مبناها على العروف والتعاون على إقامة المعاش للجانيين ، بالنسبة إلى كل واحد من الشريكين والبيع يصاد ذلك . والجعل مبني على الجهالة بالعمل ؛ وعلى أن العامل بالخيار ^(١) والبيع بأبي هذين . واعتبار الكيل في المكيل قصد إلى غاية الممكن في العلم بالمكيل ، والجزاف مبني على المساحة ، في العلم بالمبلغ ، للاجتماع فيه بالتضمن الذي لا يوصل إلى علم . والإجارة عقد على منافع لم توجد ، فهو على أصل الجهالة ، وإتمامها جازت لحاجة التعاون كالشركة ؛ والبيع ليس ^(٢) كذلك . وقد اختلفوا أيضاً في عقد على بث في سلعة وخيار في أخرى ؛ والمنع بناء على تضاد البت والخيار وكما اختلفوا في جمع العادين في عمل واحد بناء على الشهادة بتضاد الأحكام فيهما أو عدم تضادها ، كذلك اختلفوا أيضاً في جمع العبادي مع العادي ؛ كالنجارة ^(٣)

(١) لأن الجعل لا يلزم بالعقد ، بخلاف البيع مالم يكن على الخيار
(٢) أي فلا يجوز اجتماعهما . لكن المعروف في المذهب غير هذا . ونص خليل عدم فسادها مع البيع . قال الشراح فلا تفسد مع البيع لعدم منافاتها ؛ سواء أكانت الإجارة في نفس المبيع أم في غيره ، إلا أنها إذا كانت في غير المبيع لا يشترط فيها شيء . وإذا كانت فيه كما إذا اشترى منه قاشا ليخطه له ثوبا اشترط لها شروط كعدم تأخير العمل الخ

(٣) التجارة في الحج ورد الاذن فيها بقوله تعالى (ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلاً من ربكم) وإن خالف أبو مسلم وادعى المنع وحمل الآية على ما بعد الفراغ من أعمال الحج ، فهو محجوج بالأثر الصحيحة ، فضلاً عن كونه يبعد بالآية عن سبب النزول

في الحج أو الجهاد وكقصد التبرد مع الرضوء ، وقصد الحمية مع الصوم ؛ وفي بعض العبادتين كالنفل بنية الجنابة والجمعة . وقد مر هنا وفي كتاب المقاصد بيان هذا المعنى في الكلام على المقاصد الأصلية مع المقاصد التابعة وبالله التوفيق . .

وإن كانا غير متنافيين الأحكام فلا بد أيضاً من اعتبار قصد الاجتماع ، وقد تقدم الدليل عليه قبل ؛ فلا يخلو أن يحدث الاجتماع حكماً يقتضي النهي ، أو لا

فإن أحدث ذلك صارت الجملة منها عنها واتحدت جهة الطلب ؛ فإن الاجتماع ألغى الطلب المتعلق بالأجزاء ، وصارت الجملة شيئاً واحداً يتعلق به إما الأمر وإما النهي ؛ فيتعلق به الأمر إن اقتضى المصلحة ، ويتعلق به النهي إذا اقتضى مفسدة ، فالفرض هنا أنه اقتضى مفسدة ، فلا بد أن يتعلق بالنهي ، كالجمع بين الأخنتين وبين المرأة وعمتها أو خالتها ، والجمع بين صوم أطراف رمضان مع ما قبله وما بعده ، والخليلطين في الأشربة ، وجمع الرجلين في البيع سلعتيهما ، على رأي من رآه في مذهب مالك ؛ فإن الجمع يقتضي عدم اعتبار الأفراد بالقصد الأول ، فيؤدي ذلك إلى الجهالة^(١) في الثمن بالنسبة إلى كل واحد من البائعين ، وإن كانت الجملة معلومة : فامتنع لحدوث هذه المفسدة النهي عنها . وأما المميز فيمكن أن يكون اعتبر أمراً آخر ، وهو أن صاحبي السلعتين لما قصدا إلى جمع سلعتيهما في البيع صار ذلك معنى الشركة فيها ، فكأنهما قصدا الشركة أولاً ، ثم بيعهما والاشتراك في الثمن ، وإذا كانا في حكم الشريكين فلم يقصدا إلى مقدار ثمن كل واحدة من السلعتين ؛ لأن كل واحدة كجزء السلة الواحدة فهو قصد تابع لقصد الجملة ، فلا أثر له ، ثم الثمن يقض على رؤوس المالين إذا أرادوا القسمة ، ولا امتناع في ذلك ؛ إذ لا جهالة^(٢) فيه ، فلم يكن في الاجتماع حدوث فساد

وإذا لم يكن فيه شيء مما يقتضي النهي فالأمر متوجه ؛ إذ ليس إلا أمر أو نهى ، على الاصطلاح التنبيه عليه

(١) أي المؤدية إلى التنازع والشحناء ، على خلاف المصلحة الاجتماعية بين الناس

(٢) لأن رأس مال كل منهما هو ما دفعه ثمناً لسلعته . وهو معلوم

﴿ المسألة الحادية عشرة ﴾

الأمران ^(١) يتواردان على الشيء الواحد باعتبارين إذا كان أحدهما راجعاً إلى الجملة ^(٢) والآخر راجع إلى بعض تفاصيلها ، أو إلى بعض أوصافها ، أو إلى بعض جزئياتها ، فاجتماعهما جائز ، حسبما ثبت في الأصول

والذي يذكر هنا أن أحدهما تابع ، والآخر متبوع ، وهو الأمر الراجع إلى الجملة . وما سواه تابع ؛ لأن ما يرجع إلى التفاصيل أو الأوصاف أو الجزئيات كالتمسك للجملة والتمسك لها ، وما كان هذا شأنه فطلبه إنما هو من تلك الجهة لا مطلقاً ، وهذا معنى كونه تابعاً . وأيضاً ^(٣) فإن هذا الطلب لا يستقل بنفسه بحيث يتصور وقوع مقتضاه دون مقتضى الأمر بالجملة ، بل إن فرض قد الأمر بالجملة لم يمكن إيقاع التفاصيل ، لأن التفاصيل لا تتصور إلا في مفصل ، والأوصاف لا تتصور إلا في موصوف ، والجزئي لا يتصور إلا من حيث الكلّي ؛ وإذا كان كذلك فطلبه إنما هو على جهة التبعية لطلب الجملة

ولذلك أمثلة : كالصلاة — بالنسبة إلى طلب الطهارة الحديثة والغيبية ، وأخذ الزينة ، والخشوع ، والذكر ، والقراءة ، والدعاء ، واستقبال القبلة ، وأشباه ذلك ؛ ومثل الزكاة — مع انتفاء أطيب ^(٤) الكسب ، وإخراجها في وقتها ، وتنويع ^(٥)

- (١) الأمر هنا على حقيقته لا على الاصطلاح في المسائلين السابقتين
- (٢) أى إلى نفس المطلق وقوله (بعض تفاصيلها) أى أجزائها كالقراءة والذكر في الصلاة وقوله (بعض أوصافها) أى كتطويل الركوع والسجود فيها وكونها بخشوع . وقوله (بعض جزئياتها) كصلاة الظهر أو التهجد أو الوتر وهكذا من الجزئيات الداخلة تحت كلّي صلاة
- (٣) دليل ثان على أن ما سوى الأمر بالجملة تابع للأمر بها وليس مستقلاً .
- (٤) هو وما يليه للوصف . وتنويع المخرج ومقداره للجزئي
- (٥) كونه من التقدين أو الزروع أو الانعام . ومقداره كون الواجب في الأول

يجوز اجتماع أمرين أحدهما راجع للأصل والآخر للوصف بالتبعية ٢٠٥

المخرج ومقداره ، وكذلك الصيام — مع تعجيل الإفطار وتأخير السحور ، وترك
الرفث ، وعدم التفرير ^(١) وكالحج مع مطلوباته التي هي له كالتفاصيل والجزئيات
وإلا ووصاف التكميليات ، وكذلك القصاص مع العدل واعتبار الكفاة ^(٢) ، والبيع
مع توفية المكيال والميزان ، وحسن القضاء والاقتضاء ، والنصيحة ^(٣) ، وأشباه ذلك
فهذه الأمور مبنية في الطلب على طلب ما رجعت إليه ، واينبت عليه ، فلا يمكن
أن تفرض إلا وهي مستندة إلى الأمور المطلوبة الجمل . وكذلك سائر التوابع مع
اللتبوعات

بخلاف ^(٤) الأمر والنهي إذا تواردا على التابع والمتبوع ؛ كالشجرة المثمرة

ربيع العشر مثلا ، وهكذا . فكل هذه الأوامر تابعة (لا أتوا الزكاة) وقوله (مع
تعجيل الإفطار) هذا وما بعده في الصوم وكلها من الأوصاف الكالية فيه

(١) التفرير التعرض للهكلة والأذى وقد ورد النهي عن تعرض الصائم لما
يفسد صومه من المباشرة ومقدمات الجماع والمبالغة في المضضعة والاستشاق ، لأن
ذلك كله مظنة لافساد الصوم ، ومثله الحجة للحاجم والمحتجم

(٢) المائلة في الحرية والأسلام مثلا ، بحيث لا يقتل الحر بالعبد ولا المسلم
بالكافر ، فهذان مكران لهذا الضروري

(٣) الأمثلة الأربعة متعلقة بالبيع من باب الأوصاف . إلا أنه يقال إن البيع من
المباح وهذه الأمور الأربعة الأوامر فيها بين واجب ومنسوب ، وكيف يقال فيه :
تواردت الأوامر على المتبوع باعتبارها في نفسه وباعتبار تقاصيله ، إلا أن يقال إن
البيع من الضروريات أو الحاجيات على ما سبق ، فهو إذا مطلوب توجه إليه الأوامر
باعتبار ذاته كما توجه إليه باعتبار توابعه على أنه وإن كان أصله الإباحة بالجزء فانه
مطلوب بالكل

(٤) أي فالأمر فيهما بالعكس . ففي توارد الأمرين لم يرد الأمر بالتابع إلا
مستنداً للأمر بالمتبوع ، بحيث لا يتأتى الأمر بالتابع وحده مقطوعاً فيه النظر عما
يجعل تابعا له ، بخلاف توارد الأمر والنهي فانه ما توجه النهي على التابع مثلا إلا
مع قطع النظر عن المتبوع ، حتى إذا نظر إلى المتبوع سقط النهي وألغى . هذا في
ذاته ظاهر . ولكن الكلام في فائدة هذه المسألة عمليا . ولا يخفى أن معنى الاتحاد

قبل الطبيب ، فإن انتهى لم يرد على بيع الثمرة إلا على حكم الاستقلال ، فلو فرضنا عدم الاستقلال فيها فلذلك راجع إلى صيرورة الثمرة كالجزة التابع للشجرة ، وذلك يستلزم قصد الاجتماع في الجملة ، وهو معنى القصد إلى العقد عليها معاً ، فارتفع النهي بإطلاق على ما تقدم . وحصل ^(١) من ذلك اتحاد الأمر إذ ذاك ، بمعنى توارد الأمرين على الجملة الواحدة باعتبارها في نفسها واعتبار تفاصيلها وجزئياتها وأوصافها .

وعلى هذا الترتيب جرت الضروريات مع الحاجيات والتحسينيات ، فإن التوسعة ورفع الحرج يقتضى شيئاً يمكن فيه التضييق والحرج ، وهو الضروريات بلا شك ، والتحسينات مكملات ومتممات ، فلا بد أن تستلزم أموراً تكون مكملات لها ، لأن التحسين والتكامل والتوسيع لا بد له من موضوع إذا فقد فيه ذلك عند غير حسن ولا كامل ولا موسع ، بل قبيحاً مثلاً أو ناقصاً أو ضيقاً أو حرجاً فلا بد من رجوعها إلى أمر آخر مطلوب ، فالمطلوب أن يكون تحسيناً وتوسيعاً تابع في الطلب للمحسن والموسع ، وهو معنى ما تقدم من طلب التبعة وطلب المتبوعية . وإذا ثبت هذا تصور في الموضع قسم آخر ، وهي :

الذي ذكره بعد هو اتحاد في مورد الأوامر ، على معنى أن ما يرد على التفاصيل والأوصاف وأرد على الجملة باعتبار هذه الأوصاف وإن كان هذا لا يقتضى ألا يكون للأمر بالأوصاف أثر جديد زائد على الأمر الوارد على المتبوع ، بل قد يكون الأمر الوارد على المتبوع باعتبار التابع أقوى من الوارد على نفس المتبوع ، وذلك كالتوفية في الكيل والميزان بالنسبة للبيع وقد يكون بالعكس كما في الأمر بتأخير السحور . وقد يكون آتياً ببيان أن هذا التفصيل توقف عليه الجملة بجزء أصلي منها أو كشرط ، وهكذا . وسأتي له في المسألة الثالثة عشرة بيان أوفى تعلم منه فائدة جملة عملة لمسألتنا هذه . وقد أشار إليه هنا إشارة إجمالية بقوله (وعلى هذا الترتيب جرت الضروريات مع الحاجيات الخ) أي فالضروريات تعتبر هي الجملة ، وهي المتبوع والاصل . وماعداها من الحاجيات والتحسينات تفاصيل تابعة بين مؤكدة وغير مؤكدة (١) رجوع إلى أصل المسألة وتلخيصها

﴿ المسألة الثانية عشرة ﴾

فنقول : الأمر والنهي إذا تواردا على شيء واحد وأحدهما راجع إلى بعض أوصافها أو جزئياتها أو نحو ذلك ، فقد مر في المسألة قبلها ما يبين جواز اجتماعهما وله صورتان : « إحداهما » أن يرجع الأمر إلى الجملة والنهي إلى أوصافها . وهذا كثير ، كالصلاة بحضرة الطعام ، والصلاة مع منافعة الأخبين ، والصلاة في الأوقات المكروهة ، وصيام أيام العيد ، والبيع المقرن بالغرر والجهالة ، والإسراف في القتل ، ومجازة الحد في العدل فيه ، والغش والخديعة في البيوع ونحوها ، إلى ما كان من هذا القبيل « والثانية » أن يرجع النهي إلى الجملة والأمر إلى أوصافها . وله أمثلة كالاستتر بالمعصية في قوله عليه الصلاة والسلام : « مَنْ ابْتُلِيَ مِنْكُمْ مِنْ هَذِهِ الْقَادُورَاتِ بِشَيْءٍ فَلْيَسْتَرْ بِسِتْرِ اللَّهِ » ^(١) وإتيان السيئة الحسنة لقوله تعالى : « ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ » وروى : « مَنْ مَشَى مِنْكُمْ إِلَى طَمْعٍ فَلْيَمْشِ رُؤُودًا » ^(٢) وأشباه ذلك . فأما الأول فقد تكلم عليه ^(٣) الأصوليون ، فلا معنى لإعادته هنا . وأما الثاني فيؤخذ الحكم فيه من معنى ^(٤) كلامهم في

(١) روى الغزالي في الأحياء (من ارتكب شيئا من هذه القادورات فليستر بستر الله) قال العراقي : أخرجه الحاكم من حديث ابن عمر بلفظ (اجنبوا هذه القادورات التي نهى الله عنها . فمن ألم بشيء منها فليستر بستر الله) وإسناده حسن ينظر تخريجه

(٢) وأن له أثرا بفساد ما يتعلق به النهي إذا كان للتحريم ، في العبادات خاصة . أو فيها وفي غيرها بالتفصيل بين ما يتعلق بالنهي لعين الفعل وما تعلق بوصف ملازم . وما تعلق بوصف منفك ، والخلاف في ذلك كله

(٤) المقام يحتاج إلى فضل تأمل فإن مثل إتيان السيئة الحسنة كل منهما أمر منفصل عن الآخر عملا ووقتا وكأنه قال إذا صدرت منك سيئة فالطلب منك أن تتدارك الأمر بفعل حسنة . هل هذا إلا طلب واحد بخلاف المتأين الذين معه ، فإن توجه النهي للجملة والطلب للتابع ظاهر فيهما

الأول ، فإليك النظر في التفرع والله أعلم . وينجر هنا الكلام الى معنى آخر ، وهي :

﴿ المسألة الثالثة عشرة ^(١) ﴾

وذلك تفاوت الطلب فيما كان متبوعا مع التابع له ، وأن الطلب المتوجه للخصلة أعلى رتبة وأكد في الاعتبار من الطلب المتوجه الى التفاصيل أو الأوصاف أو خصوص الجزئيات .

والدليل على ذلك ما تقدم من أن التابع مقصود بالقصد الثاني ؛ ولأن ذلك يلغى جانب التابع في جنب المتبوع ، فلا يعتبر التابع إذا كان اعتباره يعود على المتبوع بالإخلال ^(٢) ، أو يصير منه كالجزء أو كالصفة أو التكملة . وبالجمله فهذا المعنى مبسوط فيما تقدم ، وكله دليل على قوة المتبوع في الاعتبار وضعف التابع . فلا أمر المتعلق بالمتبوع أكد ^(٣) في الاعتبار من الأمر المتعلق بالتابع .

(١) هذه المسألة مرتبطة بالمسألة الحادية عشرة ارتباط الفرع بأصله ، فهي مبنية عليها ، وهي الفائدة العملية لها .

(٢) كما سبق في المسألة الثامنة وقوله (أو يصير منه كالصفة) كما في المسألة الحادية عشرة ومعنى عدم اعتباره ظاهر في الأول ، لأن النهي مثلا يرد على التابع كشمرة الشجرة قبل بدو صلاحها ، فإذا بيعت تابعة للأصل ألغى النهي . أما الغاء التابع في الثاني فليس على معنى إهداره ، بل معناه أنه متوجه الى المكمل والموصوف باعتبار الوصف والتكملة ، وليس هذا إلغاء حقيقة بل اعتبارا فقط ويحتمل أن يقرأ قوله (أو يصير) بالنصب أو بمعنى إلا .

(٣) تقدم النظر في هذا بأنه قد لا يطرد ، كما في مثال البيع وصفته من التوفية في الكيل مثلا وبالتبع تجدد في الشريعة من هذا أمثلة كثيرة ، كصفات الصلاة النافذة . المعتبرة من أركانها ، وكأجزائها من القراءة والركعات فضلا وسيأتي يقول في الضابط . (فإن لم يصح فذلك المطلوب قائم مقام الركن والجزء من الضروري المقام وبه يفيد الكلام هنا) يعني إلا إذا كان قصده ثانويا ولكنه صار بجزء المتبوع فلا يكون أضعف من المتبوع .

وهذا الترتيب يعلم أن الأمر في الشريعة لا يجري في التأكيد مجرى واحداً
وأنها لا تدخل تحت قصد واحد ، فإن الأمر المتعلقة بالأموال الضرورية ليست
كالأمر المتعلقة بالأموال الحاجية ولا التحسينية ، ولا الأموال المسكدة^(١) للضروريات
كالضروريات أنفسها ، بل بينهما تفاوت معلوم ، بل الأمور الضرورية ليست في
الطلب على وزن واحد ، كالطلب المتعلق بأصل الدين ليس في التأكيد كالنفس
ولا النفس كالعقل ، إلى سائر أصناف الضروريات . والحاجيات كذلك ؛ فليس
الطلب بالنسبة إلى الممتعات المباحة التي لا معارض لها كالطلب بالنسبة إلى ماله
معارض كالتمتع بالذات المباحة مع استعمال القرض^(٢) والسلم والمساواة وأشباه ذلك ؛ ولا
أيضاً طلب هذه كطلب الرخص التي يلزم في تركها حرج على الجملة ؛ ولا طلب هذه
كطلب ما يلزم في تركه تكليف ما لا يطاق . وكذلك التحسينيات^(٣) حرجاً محجوف .
فاطلاق القول في الشريعة بأن الأمر للوجوب^(٤) أو للندب ، أو للإباحة ،

(١) حرمة النظر المسكدة لحرمة الزنا ، وحرمة شرب القليل من الخمر التي من
شأنها عدم الاستيثار بمسكدة لحرمة شرب الكمية المسكرة شأنها

(٢) لما فيه من النسبة ، فهو مستثنى من المحرم للتوسعة ودفع الحرج ومثله
القرض والسلم وما معه ، كلها دخلها نوع من الترخيص لدفع الحرج ، فليست
تستوى مع المباحات التي لا تعارضها كليات أخرى في الشريعة . فطلب هذه أقل من
طلب المباحات التي لا معارض لها . وما في تركه حرج على الجملة كالتييم في بعض
أحواله وما يلزم في تركه تكليف ما لا يطاق كأكل الميتة للضطر آكد ، لا فهو واجب .
إذا خشي الهلاك ، وهي درجة تكليف ما لا يطاق لو كلف بالصبر

(٣) أي فليس طلب ستر العورة للمرأة الحرة كطلب إكرام الضيف . ومنع
الربا ليس كطلب الورع في المشابهات ، وليس طلب مندوبات الطهارة كطلب أصل
الطهارة . وكل هذه الأمثلة من مرتبة التحسينيات

(٤) أي كما هو رأي الجمهور ، وقال الرازي : إنه الحق ، وقال أبو هاشم وعامة
المعتزلة حقيقة في الندب وتوقف الأمر في أنه موضوع لهما ، وقيل

أو مشترك ، أو لغير ذلك مما يمد في تقرير الخلاف في المسألة الى هذا المعنى يرجع الأمر فيه ، فإنهم يقولون إنه للوجوب ما لم يدل دليل على خلاف ذلك ، فكان المعنى يرجع^(١) الى اتباع الدليل في كل أمر ، وإذا كان كذلك رجع الى ما ذكر لكن إطلاق القول فيما لم يظهر دليله صعب . وأقرب المذاهب في المسألة مذهب الواقعية ، وليس في كلام العرب ما يرشد الى اعتبار جهة من تلك الجهات دون صاحبها .

فالنائب في ذلك أن ينظر في كل أمر : هل هو مطلوب فيها بالقصد الأول ؟ أم بالقصد الثاني ؟ فان كان مطلوبا بالقصد الأول فهو في أعلى المراتب في ذلك النوع^(٢) وإن كان من المطلوب بالقصد الثاني نظر : هل يصح إقامة أصل

توقيفيه بمعنى أنه لا يدري مفهومه ، فيحتمل أن يكون مشتركا بينهما وبين التهديد والتكوين والتعجيز إلى آخر المعاني التي تذكر للأمر ، وقيل مشترك بين الوجوب والتدب ، وقيل مشترك بينهما وبين الاباحة أيضا ، وقيل هو للاباحة لان الجواز محقق ولكل دليله في كتب الأصول . وقوله (إلى هذا المعنى يرجع النسخ) لعله يعني أنه ينبغي رجوعه إلى هذا . وإن كان بعيدا من كلامه . أما ظاهر كلامه من أن في تقريره ما يؤخذ منه الرجوع لهذا فلا يظهر وقولهم (إنه للوجوب ما لم يدل دليل النسخ) لا يفيد مدعاه ، لأن الخلاف في وضع لغة أو شرعا لا في معنى من هذه المعاني ، فمن يقول بوضع لواحد منها يقول أنه مجاز في غيره ومعلوم أن المجاز لا بد له من قرينة ، فهي الدليل الذي ينقله المؤلف عنهم بقوله (ما لم يدل دليل) وشتان بين هذا وبين ما ذهب إليه من أن الأمر لم يوضع لواحد من هذه المعاني بخصوصه وكيف يتأتى هذا ممن يقول أنه حقيقة في الوجوب أو حقيقة في التدب مثلا ، إنما كان يصح تقييده ممن قال بالاشتراك الذي لا بد له من قرينة . أو ممن قال بالوقف كما قال المؤلف إنه أقرب المذاهب إلى القبول

(١) بعيد من معنى قولهم (ما لم يدل النسخ) فانه يفيد أن القائل بالوجوب مثلا يطلق القول فيه بدون دليل ، ولا يخرج عنه إلا إذا وجد دليل على خلافه وشتان بين المعنيين . وانظر قوله (لكن إطلاق القول فيما لم يظهر دليله صعب) الذي يفيد أنهم يطلقونه مع عدم الدليل . فلا يتم رجوع كلامهم إلى ما ذكره
(٢) أي الذي فرض توجه الطلب اليه

الضرورى فى الوجود بدونه حتى يطلق ^(١) على العمل اسم ذلك الضرورى ؟ أم لا ؟
 فإن لم يصح فذلك المطلوب قائم مقام الركن والجزء المقام لأصل الضرورى ^(٢) وإن
 صح أن يطلق عليه الاسم بدونه فذلك المطلوب ليس بركن ، ولكنه مكمل ^(٣)
 ومتم : إما من الحاجيات ، وإما من التحسينيات ؛ فينظر فى مراتبه على الترتيب
 المذكور أو نحوه ، بحسب ما يؤدى إليه الاستقراء فى الشرع فى كل جزء منها

﴿ المسألة الرابعة عشرة ﴾

الأمر بالشئ على القصد الأول ليس أمراً بالتوابع ^(١) ، بل التوابع إذا كانت
 مأموراً بها مفتقرة إلى استئناف أمر آخر . والدليل على ذلك ما تقدم من أن الأمر
 بالمطلقات لا يستلزم الأمر بالمقيّدات ؛ فالتوابع هنا راجعة إلى تأدية المتبوعات على
 وجه مخصوص ، والأمر إنما تعلق بها مطلقاً لا مقيّداً ، فيكفى فيها إيقاع مقتضى ^(٥)

(١) أى بحيث يبقى الضرورى المذكور قائماً ، ولا ينهدم بانهدام هذا التابع
 كصلاة مثلاً لم يستعمل لها السواك أو لم يفعل ستة من سننها ، فانها لا تزال يطلق
 عليها شرعاً اسم الصلاة

(٢) لعل الأصل هكذا : (والجزء لأصل الضرورى المقام) بضم الميم صفة
 الضرورى

(٣) يعنى وهذا هو الذى يقال فيه إنه أضعف فى الطلب من المتبوع ، أما ما يعبر
 جزئاً ينهدم الأصل بانهدامه فلا يقال فيه ذلك

(٤) المراد بالتوابع هنا ما هو أخص بما سبق له فى معناها كما قال بعد (فالتوابع
 هنا راجعة إلخ) يعنى ليس أمراً بجزئى خاص من جزئيات المأمور به معتبر من
 توابعه وليس المراد أنه ليس أمراً بأى تابع فذلك لا يصح لأنه فيما سبق اعتبر
 الأجزاء مثلاً من توابع الكل كما قال فى القراءة والذكر والخشوع بالنسبة للصلاة
 ولا يعقل أن يقال إن الأمر بالصلاة مثلاً ليس أمراً بالركعات والقراءات والسجدة
 وقائدة المسألة قوله (وينبى على هذا إلخ)

(٥) كما تقدم أن المطلوب بالمطلق فرد ما يصدق عليه اللفظ ، لا فرجه خاص

الألفاظ المطلقة ، فلا يستلزم إيقاعها على وجه مخصوص دون وجه ، ولا على صفة دون صفة ، فلا بد من تعيين وجه أوصفه على الخصوص ، واللفظ لا يشعر به على الخصوص ، فهو مفتقر الى تجديد أمر يقتضى الخصوص . وهو المطلوب

وينبئ على هذا أن المكلف مفتقر في أداء مقتضى المطلقات على وجه واحد دون غيره الى دليل ، فإننا اذا فرضناه مأموراً بإيقاع عمل من العبادات مثلاً ، من غير تعيين وجه مخصوص ، فالشروع فيه على هذا القرض لا يكون مخصوصاً بوجه ولا بصفة ، بل أن يقع على حسب ما تقع الأعمال الاتفاقية الداخلة تحت الإطلاق فالمأمور بالتق مثلاً أمر بالاعتقاد مطلقاً من غير تقييد مثلاً بكونه ذكر أو أنثى ولا أسود دون أبيض ، ولا كاتباً دون صانع ، ولا ما أشبه ذلك ، فإذا التزم هو في الاعتقاد نوعاً من هذه الأنواع دون غيره احتاج في هذا الالتزام الى دليل ، وإلا كان التزامه غير مشروع . وكذلك إذا التزم في صلاة الظهر مثلاً أن يقرأ بالسورة القلانية دون غيرها دائماً ، أو أن يتطهر من ماء البئر دون ماء الساقية ، أو غير ذلك من الالتزامات . التي هي توابع لمقتضى الأمر في المتبوعات ، فلا بد من طلب دليل على ذلك ، وإلا لم يصح في التشريع ، وهو عرضة ^(١) لأن يكره على المتبوع بالإبطال .

وبانه أن الأمر اذا تعلق بالمأمور المتبوع من حيث الإطلاق ، ولم يرد عليه أمر آخر يقتضى بعض الصفات أو الكيفيات التوابع ، فقد عرفنا من قصد الشارع

أى فاذا أريد ذلك الخاص كان لا بد له من دليل يخصه ، والمقيدات معتبرة توابع كما تقدم في المسألة الحادية عشرة فأنها جزئيات والمراد عما قصد بالقصد الاول ما عبر عنه فيها بالجملة ، وقوله (فلا بد من تعيين الخ) أى حيث كانت مأموراً بها كما هو القرض

(١) أى لأن هذا المقيد متى وقف عنده فقد لا يتيسر له فعله ، كما في مثال التزام الوضوء من البئر . وقد يظن ثوابه بمخالفة قصد الشارع في التزام ما لم يشرعه وعده مشروعاً

أن المشروع عملٌ مطلق ، لا يختص في مدلول اللفظ بوجه دون وجه ، ولا وصف دون وصف ، فالخصص ^(١) له بوجه دون وجه أو وصف دون وصف لم يوقعه على مقتضى الإطلاق ، فافتقر الى دليل على ذلك التقيد ، أو صار مخالفا لمقصود الشارع .

وقد سئل مالك عن القراءة ^(٢) في المسجد ، فقال : لم يكن بالأمر القديم وإنما هو شيء أحدث . قال : ولن يأتي آخر هذه الأمة بأهدى مما كان عليه أولها والقرآن حسن : وقال أيضا : أرى الناس اليوم أرغب في الخير ممن مضى ؟ قال ابن رشد : التزام القراءة في المسجد بإثر صلاة من الصلوات ، أو على وجه ما مخصوص حتى يصير ذلك كأنه سنة مثل ما بجامع قرطبة أثر صلاة الصبح ، فرأى ذلك بدعة — قال : وأما القراءة على غير هذا الوجه فلا بأس بها في المسجد . ولا وجه لكرهيتها . والذي أشار اليه مالك هو الذي صرح به في موضع آخر ؛ فإنه قال في القوم يجتمعون جميعا فقراء ^(٣) ون ^(٤) في السورة الواحدة مثل ما يفعل أهل الإسكندرية فكره ذلك وأنكر أن يكون من عمل الناس .

وسئل مالك عن الجلوس في المسجد يوم عرفة بعد العصر للدعاء فكرهه ، فقيل له : فالرجل يكون في مجلسه فيجتمع الناس اليه ويكبرون ^(٥) . قال : ينصرف ،

(١) أي فاللتزم تخصيصه . وإلا فهو لا يقع في الوجود إلا مخصصا

(٢) سيأتي تقييده في كلام ابن رشد

(٣) وهو ما تقدم له تسميته بطريق الإدارة ، أي يديرون الكلمات بينهم على صوت واحد كما ذكره في الاعتصام ، وهو المسمى في عرف زماننا بالقراءة اللبئية وهي مع كونها ليست من عمل السلف فيها ضرر أنه قد بينى بعضهم على قراءة بعض نما يؤدي إلى سقوط بعض الكلمات من بعض القارئ . ومن ذلك حسنت تسميتها بالإدارة ، كما يدير الشركاء مال الشركة بينهم وبين بعضهم عمله على عمل شريكه (٤) لعلها (ويكثرون) بالثلاثة فإن كان بالباء فيكون من كبر بالضم في الماضي والمضارع أي عظم ، لا أنه من كبر بالتشديد من التكثير أي قول الله أكبر ، لانه غير الدعاء الذي جعله سببا للاجتماع أولا وآخر

ولو أقام في منزله كان خيرا له . قال ابن رشد : كره هذا وإن كان الدعاء حسنا وأفضله يوم عرفة ، لأن الاجتماع لذلك بدعة ، وقد روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : « أفضل الهدى هدى محمد ، وشر الأمور محدثاتها ، وكل بدعة ضلالة » ^(١) وكره مالك في سجود القرآن أن يقصد ^(٢) القارئ مواضع السجود فقط ليسجد فيها . وكره في المدونة أن يجلس ^(٣) الرجل لمن سمعه يقرأ السجدة لا يريد بذلك تعلما ، وأنكر علي من يقرأ ^(٤) في المساجد ويجتمع عليه ، ورأى أن يقام وفيها : ومن قعد اليه فعلم أنه يريد قراءة سجدة قام عنه ولم يجلس معه . وقال ابن القاسم سمعت مالكا يقول : إن أول من أحدث الاعتماد في الصلاة حتى لا يحرك رجله ، رجل قد عرف وسمى ؛ إلا أني لا أحب أن أذكره ، وكان مساء يعني يساء الثناء عليه . قال ابن رشد : جائز عند مالك أن يروح الرجل قنبيه في الصلاة ، وإنما كره أن يقرنها ^(٥) حتى لا يعتمد علي إحداها دون الأخرى لأن ذلك ليس من حدود الصلاة ، إذ لم يأت ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا عن أحد من السلف والصحابة للرضيين الكرام ، وهو من محدثات الأمور وعن مالك نحو هذا في القيام للدعاء ، وفي الدعاء عند ختم القرآن ، وفي الاجتماع للدعاء عند الانصراف من الصلاة ، والتشويب للصلاة ، والزيادة في التبنيخ

(١) هو جزء من حديث رواه في الترغيب بلفظ (خير الهدى الخ) عن مسلم وابن ماجه وغيرهما

(٢) أى فالقصد إليها للسجود وصف واعتبار زائد يحتاج الى دليل
(٣) أى ليسجد السجدة تبعا له ، لأنه لا يطلب بها إلا إذا جلس عند القارئ ليتعلم منه أى ليستفيد حفظا أو توييدا كما هو مذهبه ويبقى النظر في إدخال هذا في سلك الالتزامات التي يعيها ويقول إنها محتاجة لدليل لا وجود له
(٤) إذا كان ملتزما لذلك كان من موضوعه

(٥) أى فالمكروه هو التزام أن يجعل رجله متقارنين ، بحيث يكون الاعتماد في كل الصلاة عليهما معا بمحالة متساوية . يقول : إن هذا الضيق بالتزام هذا القيد لم يأت فيه دليل ، فهو بدعة

الامر بالاصل ليس أمراً بأوصافه ، فإن لم تثبت بدليل آخر فبدعة ٢١٥

على التسمية المعلومة ، والقراءة في الطواف ، دائماً ، والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم عند التعجب ، وأشابه ذلك مما هو كثير في الناس : يكون الأمر وارداً على الإطلاق فيقيد بتقييدات تلتزم ، من غير دليل دل على ذلك . وعليه أكثر البدع المحدثات

وفي الحديث ^(١) « لا يجملن أحدكم للشيطان حظاً من صلاته يرى أن حقاً عليه أن لا ينصرف إلا عن يمينه ^(٢) » وعن ابن عمر وغيره أنه سئل عن الالتفات في صلاة يميناً وشمالاً فقال : نلتفت هكذا وهكذا ، ونفعل ما يفعل الناس كأنه التزام بعدم الالتفات ، ورآه من الأمور التي لم يرد ^(٣) التزامها وقال عمر ^(٤) : « وعجباً لك يا ابن العاصي ! لئن كنت تجد ثياباً فأفكل الناس يجد ثياباً ؟ والله لو فعلت لكانت سنة » بل أغسل ما رأيت وأنضح ما لم أره هذا فيما لم يظهر ^(٥) الدوام فيه ، فكيف مع الالتزام ؟
والاحاديث في هذا والاحبار كثيرة ، جميعها يدل على أن التزام الخصوصات

- (١) ذكر الحديث في التيسير (بلفظ لا يجمل أحدكم للشيطان شيئاً من صلاته يرى أن حقاً عليه الخ) عن الحنابلة إلا الترمذي
(٢) أي بحيث يكون يمينه إلى المصلين ويساره إلى القبلة وقت التسليم والتحميد أو عند مفارقة مكان صلاته . أي فذلك بدعة ليست من الدين ، فهي من حظ الشيطان ونفسه . أما الانصراف عنها بالسلام فيندب فيه التيامن بتسليم التحليل .
(٣) كيف هذا ؟ وقصور النهي الشديد عن الالتفات في الصلاة بجملته أحاديث خرج بعضها الشيخان والنسائي ، وبعضها أبو داود والبخاري والنسائي وقد نص المالكية على كراهته ينير حاجة مهمة وعند الشافعية والحنفية . أيضاً كراهته
(٤) أخرج مالك أنه اعتمر عمر بن الخطاب في ركب فيهم عمرو بن العاص فاخلم عمر وقد كاد يصبح ، فلم يجد مع الركب ماء ، فركب حتى جاء الماء فجعل يغسل ما رأى من ذلك الاختلام حتى أسفر . فقال له عمرو بن العاص : أصبحت ومعنا ثياب فدع ثوبك يغسل . فقال عمر : **والعجباً الخ**
(٥) أي ومع ذلك خشي أن يداوم عليه ، كما قال (لكانت سنة)

في الاوامر المطلقة مفتقر الى دليل ، وإلا كان قولاً بالرأى واستئنافاً . غير مشروع وهذه الفائدة انبثت على هذه المسألة مع مسألة أن الأمر بالطلق لا يستلزم الأمر بالمقيد .

﴿ المسألة الخامسة عشرة ﴾

المطلوب الفعل ^(١) بالكل هو المطلوب بالقصد الأول ؛ وقد يصير مطلوب الترك بالقصد الثاني . كما أن المطلوب الترك بالكل هو المطلوب الترك بالقصد الأول ؛ وقد يصير مطلوب الفعل بالقصد الثاني ^(٢) وكل واحد منهما لا يخرج ^(٣) عن أصله من القصد الأول أما الأول فيتبين من أوجه :

(١) سواء كان من المباحات أو من المنوبات أو من الواجبات المطلوبة طلب العزائم ، كما يشير اليه بعد في قوله (وهكذا الحكم في المطلوب طلب التنب الخ) وإن كان المهم الذي سيفرج عليه فوائد المسألة هو بيان الفرق في أولية القصد وثانويته بين نوعي المباح المطلوب الفعل بالكل والمطلوب الترك بالكل ، الذي سماء فيما تقدم مالا يخرج فيه ، وعالج لإخراجه من الخير فيه بين الفعل والترك راجع المسألة الثالثة والمسألة الرابعة من المباح

(٢) سيأتي تمثيله بألفاظ المتضمن لراحة النفس والبدن ، والراحة منشطة على الخير والعبادة الخ . فالشارح لم يقصد إلى الفناء مباشرة ، بل باعتبار ما تضمنه من الراحة المعينة على الخير ، قصده اليه بالتبع لتضمنه الراحة المنشطة التي تكون به وبالمطلوب بالكل وغير ذلك

(٣) يأتي يانه في الوجوه بعد ، من مثل قوله (وجدت المذموم تصرف المكلف في النعم ، لا أنفس النعم ومثل قوله (إن جهة الامتنان لا تزول أصلاً) ومثل قوله (وأيضاً فإن وجه الذم قد تضمن التعمق واندرجت تحته لكنه غطى عليها هواه) أي فهي حتى عند كونها انتقلت إلى القصد الثاني لا يزال ما يتعلق به القصد الأول باقياً فيها ، كما قال (ولم يهمل أصل المصلحة ، وإلا لانهم أصل المباح) وكذا يقال في المطلوب الترك بالكل

(أحدها) أنه قد يؤخذ من حيث قصد الشارع فيه ، وهذا هو الأصل ،
فيتناول على الوجه^(١) المشروع، وينتفع به كذلك، ولا ينسى حق الله فيه لا في سواقه.
ولا في لواحقه ولا في قرأته . فإذا أخذ على ذلك الوزن كان مباحاً بالجزء مطلوباً
بالكل ، فإن المباحات إنما وضعها الشارع للانتفاع بها على وفق المصالح على
الإطلاق ، بحيث لا تنهدح في دنيا ولا في دين ، وهو الاقتصاد فيها ؛ ومن هذه
الجهة جمعت نفعاً ، وعلت منناً ، وسميت خيراً وفضلاً

فإذا خرج المكلف بها عن ذلك الجذب بأن تكون ضرراً عليه في الدنيا أو في
الدين ، كانت من هذه الجهة مذمومة ؛ لأنها صلت عن مراعاة وجوه الحقوق
السابقة واللاحقة والمقارنة أو عن بعضها ، فدخلت الفاسد بدلا عن المصالح في الدنيا ،
وفي الدين . وإنما سبب ذلك تحمل المكلف منها ما لا يحتمله ؛ فإنه إذا كانت
يكتفي منها بوجه ما^(٢) ، أو بنوع ما ، أو بقدر ما ، وكانت مصالحه تجري على
ذلك ، ثم زاد على نفسه منها فوق ما يطيقه تديره وقوته البدنية والقلبية ، كان
مسرفاً ، وضعفت قوته عن حمل الجميع ؛ فوقع الاختلال وظهر الفساد ؛ كالرجل
يكفيه لثذائه مثلاً رقيق . وكسبه المستقيم إنما يحمل ذلك المقدار ، لأن تهيبته
لا تقوى على غيره ، فزاد على الرقيق مثله ، فذلك إسراف منه في جهة اكتسابه
أولاً من حيث كان يتكلف كلفة ما يكفيه مع التقوى فصار يتكلف كلفة
اثنين وهو بما لا يسهه ذلك إلا مع المخالفة ؛ وفي جهة تناوله ، فإنه يحمل نفسه من
الغذاء فوق ما تقوى عليه الطبايع ، فصار شاقاً عليه ، وربما ضاق نفسه ، واشتد
كرهه ، وشغل عن التفرغ للعبادة المطلوب فيها الحضور مع الله تعالى ؛ وفي جهة

(١) يأتي شرحه وما بعده في مثال الرغبة الآتي

(٢) أي من وجوه الكسب مثلاً في صنعة لها فروع متعددة . وقوله (أو بنوع)
كسجارة مثلاً وقوله (بقدر) بأن كان يكفيه من الأول أو الثاني حد فيتعلق في كل
منها بما هو خارج عن كفايته ، مع كونه لا يحتمل استعداده . ومثله تعدد الزوجات
وتنوع المآكل والملابس والمساكن ومقادير ذلك وهكذا

عاقبته ؛ فإن أصل كل داء البركة وهذا قد عمل على وفق الداء فيوشك أن يقع به . وهكذا حكم سائر أحواله الظاهرة والباطنة في حين الإسراف ، فهو في الحقيقة الجالب على نفسه المفسدة ، لا نفس الشيء المتناول من حيث هو غناء يقوم به الحياة فإذا تأملت الحالة وجدت المذموم تصرف المكلف في النعم ، لا أنفس النعم ، إلا أنها لما كانت آلة للحالة المذمومة نمت من تلك الجهة ، وهو القصد الثاني ، لأنه مبني على قصد المكلف المذموم ، وإلا فإلزامي قد تفرق إلى عبده بنعمه ، وامتن بها قبل النظر في فعل المكلف فيها على الإطلاق ؛ وهذا دليل على أنها محودة بالقصد الأول على الإطلاق ، وإما نمت حين صدت من صدت عن سبيل الله ، وهو ظاهر لمن تأمله .

(والثاني) أن جهة الامتنان لا تزول ^(١) أصلا ، وقد يزول الإسراف رأسا ، وما هو دائم لا يزول على حال هو الظاهر في القصد الأول ، بخلاف ما قد يزول ؛ فإن المكلف إذا أخذ المباح كما حد له لم يكن فيه من وجوه النعم شيء ، وإذا أخذه من داعي هواه ولم يراع ما حله صار مذموما في الوجه الذي اتبع فيه هواه ، وغير مذموم في الوجه الآخر . وأيضا فإن وجه النعم قد تضمن النعمة واندرجت تحته ، لكن غطى عليها هواه . ومثاله أنه إذا تناول مباحا على غير الجهة المشروعة قد حصل له في ضمنه جريان مصالحه على الجملة ، وإن كانت مشوبة بمبتدوع هواه ؛ والأصل هو النعمة ، لكن هواه أكسبها بعض أوصاف الفساد ، ولم يهضم أصل المصلحة ، وإلا فلو أنهم أصل المصلحة لانعم أصل المباح لأن البناء إنما كان عليه ، فلم يزل أصل المباح وإن كان مغمورا تحت أوصاف

(١) وحيث أنها لا تزول رأسا فتجى مع جهة الاسراف المذموم ويغطي عليها . فهذا قريب من قوله (وأيضا فإن وجه الذم الخ) فهما متلازمان شديدا القرب ، إلا أنه لوحظ في الأول مجرد عدم الزوال ، ولوحظ في الثاني الاندراج تحت وجه الذم وتغطيته عليه . فذلك جعلهما في معنى دليل واحد وترجم لما بعدهما بالثالث لا بالرايع .

المباح بالجزء المأمور بالكل مطلوب بالقصد الأول . وقد يصير مخطوئاً بالقصد الثاني ٢١٩

الاكتساب والاستعمال الممنوع . فهذا أيضاً مما يدل^(١) على أن كون المباح ممنوعاً ومطلوب الترك إنما هو بالقصد الثاني لا بالقصد الأول .

(والثالث) أن الشريعة مصرحة بهذا المعنى ، كقوله تعالى : (أَقْبِلْ بَاطِلٌ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَةِ اللَّهِ هُمْ يَكْفُرُونَ) (وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ) وقوله : (وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لَنَا كُلُّوْا مِنْهُ لَخَصَّ طَرِيقًا - إِلَى قَوْلِهِ : وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ) فهذه الآيات وأشباهاها تدل على أن ما بث في الأرض من النعم والمنافع على أصل ما بث ؛ إلا أن المكلف لما وضع له فيها اختياراً بين ما يتكليف داخلتها من تلك الجهة الشوائب ، لامن جهة ما وضعت له أولاً ؛ فإنها من الوضع الأول خالصة . فإذا جرت في التكليف بحسب المشروع فذلك هو الشكر ، وهو جريها على ما وضعت أولاً ؛ وإن جرت على غير ذلك فهو الكفران ، ومن ثم انجرت المفسد وأحاطت بالمكلف ، وكل يقضاه الله وقدره (وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ) وفي الحديث : « إِنَّ أَخَوْفَ مَا أَخَافُ عَلَيْكُمْ مَا يَفْتَحُ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ زَهْرَةِ الدُّنْيَا » قيل : آياتي الخير بالشر ؟ فقال : « لَا يَأْتِي الْخَيْرُ إِلَّا^(٢)

(١) أي كما يدل على صحة قوله هناك (وكل واحد منهما لا يخرج عن أصله من القصد الأول) كما أشرنا لذلك . وهو ظاهر باعتبار أحدهما الذي شرحه هنا . وهو المطلوب الفعل وإنما اقتصر على إفادة دلالة على ما قال لأنه الذي جعله رأس المسألة ثم ينظر في المطلوب الترك : هل يؤخذ من كلامه الآتي ما يدل على أنه أيضاً عند ما صار مطلوباً بالقصد الثاني ، يتعلّق به القصد الأول ؟ فمليك بالتأمل ، لأن قوله (وكل منهما لا يخرج عن أصله) دعوى أخرى غير أصل المسألة ، تحتاج إلى بيان ودليل

(٢) أي إذا سار في طريقه واستعمله في حدوده . فإذا انحرف به عن حده جر إلى المفسد . ولكن ليس هذا من طبيعة الخير ، وإنما هو مما دخل عليه . كما أشار إليه الحديث ؛ فإن الربيع بحياة الإنسان والحيوان ومع ذلك قد تستعمل الماشية من آثاره النابتة ما يقتلها أو يقرب من قتلها ، وذلك من تصرفها هي . فإذا كان ما أسسه ضاراً بطبعه فيكون ذلك من تركها النافع وتناولها الضار ، وإذا كان ما أكلته في ذاته نافعاً ولكنها زادت عن حاجتها منه يكون المثل أظهر . ورواية البخاري

بالخير، وإن مما يَنْبَغُ الرَّيْعُ مَا يَنْتَلُ حَبَطًا أَوْ يُلِيمَ « الحديث (١)
وأيضاً فباب سد الذرْع من هذا القليل؛ فإنه راجع إلى طلب ترك ما ثبت
طلب (٢) فعله، لعارض يمرض. وهو أصل متفق عليه في الجملة، وإن اختلف
العلماء في تفاصيله فليس الخلاف في بعض الفروع مما يبطل دعوى الإجماع في الجملة،
لأنهم اتفقوا على مثل قول الله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنًا)
وقوله: (وَلَا تَسْبُوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ) وشبه ذلك. والشواهد
فيه كثيرة

وهكذا (٣) الحكم في المطلوب طلب التنب، قد يصير بالقصد الثاني مطلوب
الترك، حسب تناولته أدلة التعق والتشديد، والنهي عن الوصال، وسرد الصيام،
والتبذل. وقد تقدم من ذلك كثير. ومثله المطلوب طلب الوجوب عزيمة، قد يصير
بالقصد الثاني مطلوب الترك، إذا كان مقتضى العزيمة فيه مشوشاً (٤) وعائداً على

وبعض روايات مسلم هكذا (ما يَنْبَغُ الرَّيْعُ) وفي بعض روايات مسلم (كل
ما يَنْبَغُ الرَّيْعُ) والمعنى عليه متين في الوجه الثاني وأن جميع ما يَنْبَغُ المطر يضرب
إذا استعمل على غير وجهه، أما إذا استعمل على وجهه وبالمقدار المناسب كعمل آكلة
الخضر فإنه لا يضرب. والحجبت انتفاخ يصيب بطن البعير من المرعى الوخيم قال:
حجبت بطنه إذا انتفخ فأت

(١) تقدم (ج ١ - ص ١١٣)

(٢) المراد بالطلب الإذن. وسيأتي في المسألة الثامنة عشرة يقول في سد الذرائع
(هو منع الجائز لئلا يتوصل به إلى الممنوع) وقد أولنا الجائز هناك بهذا أيضاً
(٣) تكميل لبقية أنواع ما دخل في القسم الأول من المسألة. ولما كان كون طلب
المنسوب والواجب بالقصد الأول لا يحتاج إلى بيان كما احتاج المباح، وإنما الحاجة
فيهما إلى بيان أنهما قد يصيران مطلوبين الترك بالقصد الثاني اقتصر عليه

(٤) وهو ما تبلغ المشقة فيه حالة لا طاقة للمكلف بالصبر عليها طبعاً، كالمرض
الذي يهجر فيه عن استيفاء أركان الصلاة على وجهها مثلاً، أو عن الصوم خوف
فوت النفس، أو شرماً، كالصوم المؤدى إلى عدم القدرة على الحضور في الصلاة أو
على إتمام أركانها. فهذا الضرب راجع إلى حق الله، فالترخص فيه مطلوب وقد

المباح بالجزء المأمور بالكل مطلوب بالقصد الأول . وقد يصير محظوراً بالقصد الثاني ٢٢١

الواجب بالنقصان ؛ كقوله : « لَيْسَ مِنَ الْبِرِّ الصِّيَامُ فِي السَّفَرِ ^(١) »
وأشبه ذلك .

فالخلاص أن المطلوب بالقصد الأول على الإطلاق قد يصير مطلوب الترك
بالقصد الثاني وهو المطلوب .

فإن قيل : هذا معارض بما يدل على خلافه ، وأن المدح والذم راجع إلى ما ثبت
في الأرض وعلى ما وضع فيها من النافع ، على سواء ^(٢) فإن الله عز وجل قال :
وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ، وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ
لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا » وقال : (الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ
أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا) وقوله (وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ
وَنَبْلُوَ أَخْبَارَكُمْ) وقد مر أن التكليف وضعت للاقتلاء والاختبار ، ليظهر في
الشاهد ما سبق العلم به في الغائب ، وقد سبق العلم بأن هؤلاء للجنة وبهؤلاء النار ،
لكن بحسب ذلك الاقتلاء ، والاقتلاء إنما يكون بما له جنتان ، لا بما هو ذو جهة
واحدة . ولذلك ترى النعم المبثوثة في الأرض للعباد لا يتعلق بها — من حيث
هي — مدح ولا ذم ، ولا أمر ولا نهى ، وإنما يتعلق بها من حيث تصرفات المكلفين
فيها ، وتصرفات المكلفين بالنسبة إليها على سواء . فإذا عُدَّتْ نهما ومصالح من
حيث تصرفات المكلف ، فهي معدودة فتناوقها بالنسبة إلى تصرفاتهم أيضاً ،
ويوضح ذلك أن الأمور المبثوثة للاشتغال ممكنة في جميع المصلحة والفسدة ، ومهيأة
للتصرفين معاً ، فإذا كانت الأمور المبثوثة في الأرض للتكليف بهذا القصد وعلى

جاء في مثله (ليس من البر — الحديث) كما تقدم له في المسألة الخامسة من بحث
الرخص . فقد صار الصوم المطلوب واجباً بالقصد الأول ، مطلوب الترك بالقصد
الثاني عند هذه العوارض

(١) تقدم (ج ١ — ص ٣٢١)

(٢) راجع إلى المدح والذم . أي ليس القصد الأول للشارع فيها أنها ممدوحة
كما هي الدعوى

هذا الوجه فكيف يترجح أحد الجانبين على الآخر ؟ حتى يمد القصد الأول هو
بها نعماً فقط ؟ وكونها نعماً وقتنا إنما هو على القصد الثاني ؟

فالجواب أن لامعارضة في ذلك ، من وجهين :

« أحدهما » أن هذه الظواهر التي نصت على أنها نعم مجردة من الشوائب إما
أن يكون المراد بها ماهو ظاهرها ، وهو المطلوب الأول ، أو يراد بها أنها في الحقيقة
على غير ذلك . وهذا الثاني لا يصح ؛ إذ لا يمكن ^(١) في العقل ولا يوجد في السمع
أن يخبر الله تعالى عن أمر بخلاف ما هو عليه . فإنا إن فرضنا أن هذه المبشورات
ليست بنعم خالصة ، كما أنها ليست بنعم خالصة ، فأخبار الله عنها بأنها نعم وأنه
امتن بها وجعلها حجة على الخلق ومظنة لحصول الشكر بخلاف للمعقول . ثم إذا
نظرنا في تفاصيل النعم ، كقوله : (أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا ؟)
إلى آخر الآيات ! وقوله (هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لَكُمْ مِنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ
شَجَرٌ) إلى آخر ما ذكر فيها وفي غيرها ، أفيصح في واحدة منها أن يقال إنها ليست
كذلك بإطلاق ، أو يقال إنها نعم بالنسبة إلى قوم ، وهم بالنسبة إلى قوم آخرين ؟
هذا كله خارج عن حكم المعقول والمنقول .

والشواهد لهذا أن القرآن أنزل هدى ورحمة وشفاء لما في الصدور ، وأنه النور
الأكظم ، وطريقه هو الطريق المستقيم ، وأنه لا يصح أن ينسب إليه خلاف ذلك
مع أنه قد جاء فيه : (يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا) وما يُضِلُّ به إلا الفاسقين)
وأنه (هُدًى لِلْمُتَّقِينَ) لا لغيرهم وأنه (هُدًى وَرَحْمَةٌ لِلْمُحْسِنِينَ) إلى أشباه ذلك
ولا يصح أن يقال أنزل القرآن ليكون هدى لقوم وضلالاً لآخرين ، أو هو محتمل .

(١) هذا الوجه الأول لا يثبت أنه لا تصح المعارضة ، وذلك بنقض دليلها نقضاً
إجمالياً بأنه لو صح لما صححت جهة امتنان الله بها المقضية أنها نعم خالصة . وأيضاً
فإننا باستقراء أنواع النعم نتحقق أنها نعم خالصة قطعاً كما صنع . والوجه الثاني بأزالة
سبب الشبهة التي انفت عليها المعارضة ، وذلك أن ما يرى من كون هذه الأشياء نعماً
على البعض ليس آتياً من جهتها ، بل من جهة سوء التصرف فيها من المكلف كما
سيوضحه . فتغاير الوجهان

لأن يكون هدى أو ضللاً . نعوذ بالله من هذا التوهم

لا يقال : إن ذلك قد يصح بالاعتبارين المذكورين ^(١) في أن الحياة الدنيا لعب ولهو ، وأنها سلم إلى السعادة ، وجد لا هزل . (وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما لاعبين)

لأننا نقول : هذا حق ^(٢) إذا حملنا التعرف بالنعم على ظاهر ما دللت عليه النصوص ، كما يصح في كون القرآن هدى وشفاء ونوراً كما دل عليه الاجماع وما سوى ذلك فمحمول على وجه لا يخل بالقصد الأول في بث النعم

« والوجه الثاني ، أن كون النعم تتول بأصحابها إلى النعم إنما ذلك من جهة وضع المكلف ؛ لأنها لم تصر رقماً في أنفسها ، بل استعمالها على غير الوجه المقصود فيها هو الذي صيرها كذلك ؛ فإن كون الأرض مهاداً والجبال أوتاداً ،

(١) أحدهما الاعتبار المجرد عن الحكمة التي وضعت لها الدنيا ، من كونها متعزفاً للحق ومستحقاً لشكر الواضع لها . والثاني الاعتبار المنظور فيه لهذه الحكمة . وسيأتي للثوفا في المسألة الثالثة من تعارض الأدلة بأن مسبب حسن جداً في توجيه الاعتبارين يعني وعليه فيصح توجه المدح والنم إلى النعم بهذين الاعتبارين

(٢) أي صحيح توجيه الأمرين إلى النعم بهذين الاعتبارين ، ولكن على أنهما ليسا مستويين ، بل الأصل هو الوجه الممدوح وهو التعرف بالنعم ، كما يدل عليه ظاهر الآيات . وما عداه من الفتن والهوى والغرور ليس بالقصد الأول ، بل باعتبار العوارض الخارجة عما قصد منها قصداً أولياً . كما يقال في هداية القرآن هي الأصل الذي لا شك فيه ، وقد عرض لأصحاب النفوس الفاسدة ما جعله يزيدهم غيواً وضلالاً بالظن فيه بأنه سحر وكذب إلى آخر أفكهم ، وعند التأمل لا نجد أنه ظلمهم في شيء من الحقائق كانوا عرفوها وبسبب انحرافها عنها ، وإنما كل ما يتعلق باضلالهم به زيادتهم في الكفر بجهده والظن فيه وفيمن جاء به ، فلم يكن أحد على هدى ثم ضل بسبب القرآن . فاعرف هذه السانحة ، وهي تؤيد ما يريد المؤلف وأن ذلك ليس من القصد الأول بالقرآن . وفي قوله تعالى (وما يضل به إلا الفاسقين) إشارة إلى هذا كما يأتي

وجميع ما أشبهه ثم ظاهرة لم تتغير ، فلما صارت تقابل بالكفران بأخذها على غير مأخذ صارت عليهم وبالأ ؛ وضلهم فيها هو الويال في الحقيقة ، لا هي ، لأنهم استعانوا بنعم الله على معاصيه

وعلى هذا الترتيب جرى شأن القرآن ، فإنهم لما مثلت أصنامهم التي اتخذوها من دون الله بيت العنكبوت في ضعفه ، تركوا التأمل والاعتبار فيما قيل لهم حتى يتحققوا أن الأمر كذلك ، وأخذوا في ظاهر التمثيل بالعنكبوت من غير التفات إلى المقصود ، وقالوا : (ماذا أراد الله بهذا مثلا ؟) فأخبر الله تعالى عن الحقيقة السابقة فيمن شأنه هذا ، بقوله : (يُضِلُّ به كثيرًا ويهدي به كثيرًا) ثم استدرك البيان المنتظر بقوله : (وما يُضِلُّ به إلا الفاسقين) فبما لتوهم من يقوم أنه أنزل بقصد الإضلال لقوم والهداية لقوم ؛ أي هو هدى كما قال أولا (هُدًى للمتقين) لكن الفاسقين يضلون بنظرهم إلى غير المقصود من إنزال القرآن ، كذلك هو هدى للمتقين الذين ينظرون إلى صوب الحقيقة فيه ، وهو الذي أنزل من أجله . وهذا المكان يستمد من المسألة الأولى^(١) فاذا قررر هذا صارت النعم نعمةً بالقصد الأول وكونها بالنسبة إلى قوم آخرين بخلاف ذلك من جهة أخذهم لها على غير الصوب الموضوع فيها ، وذلك معنى القصد الثاني . والله أعلم

(وأما الثاني) وهو أن المطلوب الترك بالكل هو بالقصد الأول^(٢) فكذلك أيضاً ؛ لأنما تبين أنه خادماً يضاد المطلوب الفعل صار مطلوب الترك ، لأنما ليس فيه إلا قطع الزمان في غير قائمة ، وليس له قصد ينتظر حصوله منه على الخصوص ؛ فصار الغناء الباطح مثلاً ليس بخادم لأمر ضروري ولا حاجي ولا تكميلي ، بل قطع

(١) حيث قررر فيها أن الإرادة جاءت على معنيين : قدرية ، وأمرية ، وأنه تعالى أعان أهل الطاعة فجاء فعلهم على وفق الإرادتين ، ولم يعن أهل المعصية فجاء فعلهم على وفق الأولى فقط وتقدم له إشارة إليه آنفاً في قوله (وكل يقضاه الله وقدره)
(٢) أي وإن كان لا حرج في جزئيه بالقصد الثاني ، بل قد يكون مطلوباً بهذا التصدد

الزمان به صد عما هو خادم^(١) لذلك ، فصار خادماً لضده .

ووجه ثان ، أنه من قبيل اللهو الذي سماه الشارع باطلا ؛ كقوله تعالى : (وإذا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا) يعنى الطيل أو المزمار أو الغناء . وقال فى معرض النعم للدينيا (إِنَّمَا الْحَيَاءُ الدُّنْيَا لِعِبٍّ وَلَهْوٍ)^(٢) الآية ! وفى الحديث^(٣) (كُلُّ لَهْوٍ بَاطِلٌ إِلَّا ثَلَاثَةً)^(٤) فده عما لافائدة فيه ، إلا الثلاثة ، فإنها لما كانت تحمد أصلاً ضرورياً أولاً حقابه استثنائها ولم يحملها باطلاً

ووجه ثالث : وهو أن هذا الضرب لم يقع الامتنان به ، ولا جاء فى معرض تقرير النعم كجاء القسم الأول ، فلم يقع امتنان باللهو من حيث لهو ، ولا بالطرب ولا بسببه^(٥) من جهة ما يسببه ، بل من جهة ما فيه من الفائدة العائدة لخدمة ما هو

(١) لم يقل (صد عن هذه الأمور الثلاثة) : لأنه لو كان كذلك لكان منهيًا عنه بالجزء أيضاً بالكل فقط . وإنما هو معطل للباحات الأخرى من طرق الكسب وغيرها ، الخادمة للراتب الثلاثة ، فيكون خادماً لضد هذه المراتب ، فكان حذموها بالقصد الأول

(٢) فاللهو ذكر فى هذه الآية فى معرض النعم ، وقد جعل الطيل وما معه فى الآية السابقة من اللهو ، فيكون الطيل وما معه مما هو فى معرض النعم فى نظر الشارع بالقصد الأول

(٣) تقدم (ج ١ - ص ١٢٩)

(٤) تقدم أنها للزوجة والفرس وآلات الرى

(٥) أى والامتنان بالثلاثة المذكورة وأمثالها ليس من جهة أنها لهو ، بل من جهة ما فيها من الفائدة الخادمة للنسل كما فى الأول ، أو للدين كما فى غيره فانظر إلى قوله تعالى (ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها) الآية وقوله (وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم) وقد فسرت القوة ببعض ما تنطلق عليه من رى النبل . وما وقع فى الامتنان لما فيه من الفائدة وإن كان ظاهره من اللهو لكنه موافق لما جرت به عاسن العادات ؛ خفيها التزواج ، وتأديب الخيل ، وتعلم الرماية ، أما قسم الغناء وما معه فانه خارج

مطلوب ، وهو على وفق ما جرى في محاسن العادات ؛ فان هذا القسم خارج عنها بالجملة . ويحقق ذلك أيضاً أن وجوه التمتع هيئت للعباد أسبابها خلقاً واختراعاً . فخصت المنفعة بها من تلك الجهة ، ولا تجدد للهو أو اللعب تهمة تختص ^(١) به في أصل الخلق ، وإنما هي مبثوثة لم يحصل من جهة تعرف بمنة . ألا ترى الى قوله : (قُلْ مَنْ جَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ) وقال : (وَالْأَرْضَ وَصَّهَا لِلْأَنَامِ - الى قوله : يُخْرِجُ مِنْهَا الذُّلُّوُ وَالرَّجَاجَ) وقوله : (وَالنَّكِيلَ وَالْغَنَالَ وَالْخَبِيرَ اتَرَ كُتُبُهَا وَزِينَةً) الى أشباه ذلك ^(٢) ؛ ولا تجدد في القرآن ولا في السنة تعرف الله الينا بشيء خلق للهو واللعب

فإن قيل : إن حصول اللذة وراحة النفس والنشاط للإنسان مقصود ، ولذلك كان مبثوثاً في القسم الأول ؛ كذلة الطعام ، والشراب ، والوقاع ، والركوب ، وغير ذلك ؛ وطلب هذه اللذات بمجرد ما من موضوعاتها جائز وإن لم يطلب ^(٣) عن العادات المستحسنة . ويمكن أن يعتبر قوله (وهو على وفق الخ) وجهاً آخر مستأنفاً ، كأنه يقول : وأيضاً فإن ما فيه الفائدة المذكورة جار على وفق محاسن العادات ، بخلاف هذا القسم بخارج عنها ، وهذا دليل على ذمه بالقصد الأول ، وإن كان ظاهر كلامه أنه من الوجه الثالث إلا أنه يبق الكلام في ضابط محاسن العادات وسبباتها : هل ما يتفق على كونه حسناً في كل أمة وكل وقت ؟ أم ماهو ؟

(١) أي لم يخلق شيء ليكون بأصل الخلقة للهو واللعب ، ولكن هذين يصرف إليهما ما خلق للفوائد عما يكون قابلاً للتلهي به . ولذلك لم يحصل من جهة اللهو تعرف بالنعم وامتنان بها كما أشار اليه في الآيات : فالأولى جعل الامتنان فيها باخراج وخلق ما يعدونه زينة لهم . والثانية بذكر الأرض وما فيها من المنافع الغذائية للإنسان ، وبالبحرين وأنه يخرج منهما ما به الرية ، ولم يمتن بالترين بهما . وكذا الآية الثالثة وقد جعل الرية فيها تابعة لمنافع الركوب . وهذا كله مما يحقق الوجه الثالث الذي يقول فيه إنه لم يقع ألامتنان باللهو ، أي لأنه إذا لم يخلق شيء يختص بأصل خلقة اللهو فلا يأتي الامتنان به كذلك

(٢) تنعيم لقوله (ولا تجدد للهو أو اللعب تهمة تختص به في أصل الخلق)

(٣) وحيث سلمتم أن هذه اللذات ومروحات النفس قصد ، وإن لم يقصد

ما وراءها من خدمة الأمور الضرورية ونحوها ؛ فليكن جائزاً أيضاً في اللهو واللعب ، بالتفرج في البساتين ، وسماع الغناء ، وأشباها مما هو مقصود للشارع فعله . والدليل على ذلك أمور : « منها » ^(١) في القسم الأول . « ومنها » ^(٢) أنه جاء في القرآن ما يدل على القصد إليها ؛ كقوله تعالى : (وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرْجَوْنَ وَحِينَ تَسْرَحْنَ) وقال : (وَالْجَلِيلَ وَالْغَالِ وَالْخَيْرَ لَتَرْكَبْنَهَا وَزِينَةً) وقال : (وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَراً ^(٣) وَرِزْقاً حَسَناً) ، وما كان نحو ذلك . وهذا كله في معرض الامتنان بالنعم والتجمل بالأموال والترين بها ، واتخاذ السكر راجع ^(٤) الى معنى اللهو واللعب فينبغي أن يدخل في القسم الأول « ومنها » أن هذه الأشياء إن كانت خادمة لضد المطلوب بالكل فهي خادمة للأمور به أيضاً ^(٥) لأنها مما فيه تنشيط وعون على العبادة أو الخير ، كما كان المطلوب بالكل كذلك فالقسمان متحدان ، فلا ينبغي أن يفرق بينهما

فالجواب أن استدعاء النشاط واللذات إن كان مبثوثاً ^(٦) في المطلوب بالكل

معها ما يحتمل الضرورى ، وهى حينما تتجرد عن قصده لا يكون فرق بينها وبين السماع وأنواع اللهو ، يلزم أن تسلبوا بجوازها وقصدها قصداً أولياً . وهذا يعلم أنه يصلح دليلاً معارضاً فانظر لم يعددها مع الثلاثة بعده؟

(١) أى انتشارها ومصاحبتها لأنواعه ، حتى كأنها ملازمة لها . أى حكم الجواز في القسم الأول يكون منصبا عليها أيضاً

(٢) معارضة للوجه الثالث

(٣) سيأتى له الكلام عليه بما يفيد أن اتخاذهم منه سكرأ ليس من مواضع الامتنان فلا شأن له بإفادة الحل حتى نحتاج إلى القول بالنسخ كما صنته بعض المفسرين

(٤) بل لا شيء أدخل في باب اللهو من تناول المسكر

(٥) أى وإن كانت خادمة لضد بعض المطلوب بالكل فهى خادمة لبعض آخر منه كالعبادة وفعل الخير ، لما فيها من تنشيط البدن ، وراحة النفس من الأتعاب والهموم الموجبة للفتور والكسل عن الأعمال ، عبادة وغيرها

(٦) ففرق بين ما يكون استدعاء النشاط تابعا لخدمة ضرورى كما هو القسم

فهو فيه خادم المطلوب الفعل . وأما اذا تجرد عن ذلك فلا نعلم أنه مقصود ، وهي مسألة النزاع ، ولكن المقصود أن تكون اللذة والنشاط فيما هو خادم لضروري أو نحوه

ومما يدل على ذلك قوله في الحديث : « كلُّهُ لهُوَ باطلٌ إلا ثلاثة » ^(١) فاستثنى ما فيه خدمة لمطلوب مؤكد ، وأبطل البواقي . وفي الحديث ^(٢) أن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ملُّوا ملَّةً فقالوا : يا رسول الله حدثنا ! يعنون بما ينشط النفوس فأَنْزَلَ اللهُ عز وجل : (اللهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا) الآية ! فذلك في معنى أن الرجوع الى كتاب الله بالحِذْفِ غاية ما طلبتم ^(٣) ، وذلك ما بث فيه من الأحكام ، والحكم ، واللواظ ، والتحذيرات ، والتبشيرات الحاملة على الاعتبار والأخذ بالاجتهاد فيما فيه النجاة والقورُ بالنعيم المقيم ، وهذا خلاف ما طلبوه . قال الراوي : ثم ملوا ملَّة ، فقالوا : حدثنا شيئاً فوق الحديث ودون القرآن ! فنزلت سورة يوسف فيها آيات . ومواعظ ، وتذكيرات ، وغرائب تحمهم على الجد في طاعة الله ، وتروح من تعب أعباء التكليف مع ذلك . فدُلُّوا على ما تضمن قصدهم بما هو خادم للضروريات ، لا ما هو خادم لصُدْ ذلك . وفي الحديث أيضا : « إنَّ

الأولويين ما يكون مجرد لهُوَ . والثاني محل النزاع . والذي يدل لنا الحديثان بعد ولا يخفى عليك صلاحية هذا الجواب لرد الأدلة الثلاثة المعارضة ، بل الأربعة على ما قررناه

(١) تقدم (ج ١ - ص ١٢٩)

(٢) رواه الطبري في تفسيره عن ابن عباس

(٣) افترضه مع قوله (وهذا خلاف ما طلبوه) لتوفيق بينهما ، ولعل الفرض بهذا أنه أول ما يقع طلبكم له كقوله تعالى (يسألونك عن الأهلة) فأجيبوا إلى خير مما طلبوا . يعني ولو كان ما طلبوه بما فيه اللهو واللعب عما يقصد شرعا لأجابههم اليه . ولما ازدادت رغبتهم في طلبهم الأول لم يجبههم اليه مباشرة ، بل بما يكون ميثوقا فيه . فحفظ مع كونه خادما لأصل ضروري وهو الدين

لكل عابدين شدة^(١) ، ولكل شدة فترة ؛ فإما إلى سنة ، وإما إلى بدعة . فمن كانت فترته إلى سنة فقد اُتدسى ، ومن كانت فترته إلى غير ذلك^(٢) فقد هلك . وأما آيات الزينة والجمال والسكر فإِنما ذكرت فيها^(٣) لتبعتها لأصول تلك

(١) رواه في الترتيب والترهيب بلفظ (لكل عمل شرة ، ولكل شرة فترة فمن كانت فترته إلى سنتي فقد اُتدسى . ومن كانت فترته إلى غير ذلك فقد هلك) عن أبي عاصم وابن حبان في صحيحه . وكذلك أخرجه رزين عن ابن عباس قال أخبر النبي صلى الله عليه وسلم عن مولاة له تقوم الليل وتصوم النهار قال (لكل عامل شرة الخ) إلا أنه أبدل الجملة الأخيرة بقوله (ومن أخطأ فقد ضل) وفي الترمذي حديث بهذا المعنى وصححه شرة بالراء . وفي النهاية ضبطها بالراء . ففعل ما هنا تحريف ، والصواب شرة بالشين المكسورة والراء المشددة بمعنى النشاط والرغبة والحديث يذكر في باب الاقتصاد في الأعمال كحديث (خير الأمور أوساطها)

(٢) إِنما يظهر الشاهد في الحديث على رواية (ومن كانت فترته إلى غير ذلك) وهو يشمل اللهو واللعب . وذلك كما هو الواقع أن كثيرا ممن تشددوا في العبادة حصل لهم بعدها فترة وارتماء عنها ، ثم مالوا إلى اللهو واللعب وملاذ النفوس . والبدعة بالمعنى الذي يحددها المؤلف وهو أنها لا تكون إلا في عبادة ليس لها أصل فيما ورد عن الشارع إذا أخذ بها في معنى الحديث يبعد أن يكون حكما حكم اللهو واللعب الذي يقصده كالغناء وما معه الذي هو موضوع كلامنا

(٣) أى ذكرت الزينة وما معها في الآيات المذكورة تبعا لما ذكر فيها من أصول التعم المعتد بها ؛ كالدفع ، وحل الانتقال إلى الجهات البعيدة ، وغيرها من المنافع التي أشار إليها هنا إجمالا ، وفصلها في آيات أخرى كاللبن ، والجلود تتخذ منها البيوت ، وغير ذلك كما قال فيه (ولكم فيها منافع كثيرة) . وما يحقق غرضه أنه مع تكرير ذكر التعم إجمالا وتفصيلا لم يذكر الجمال والزينة في الآيات الأخرى أعنى التي في معرض الامتنان ، لا التي مثل آية (المال والبنون) فإن هذه من باب آية (إِنما أموالكم وأولادكم فتنة) ، وعدم ذكره في الآيات الأخرى يدل على إنها إِنما ذكرت فيما ذكرت فيه تبعا ، وقد عرفت منزلة التابع في المسائل السابقة . هذا ومتى كان نائب فاعل (ذكرت) عائدا على نفس الزينة وما معها كما قررنا ، لا على لفظ آيات ، فالعبارة مستقيمة لا تحتاج إلى تصحيح

النعم ، لا أنها المقصود الأول في تلك النعم . وأيضاً فإن الجمال والزينة مما يدخل تحت القسم الأول ؛ لأنه خادم ^(١) له ، ويدل عليه قوله تعالى : (قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ ؟) وقوله عليه الصلاة والسلام : « إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ » ^(٢) « إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ أَنْ يُرَى » ^(٣) « أَرَأَيْتَ نِعْمَتَهُ عَلَى عَبْدِهِ » . ^(٤) وأما السكر فإنه قال فيه : (تَتَخَذُونَ مِنْهُ سَكْرًا) فنسب اليهم اتخاذ السكر ولم يحسنه ، وقال : (وَرِزْقًا حَسَنًا) فحسنه . فالامتنان بالأصل الذي وقع فيه التصرف ، لا بنفس التصرف ، كالامتنان بالنعم الأخرى الواقع فيها التصرف ، فانهم تصرفوا بمشروع وغير مشروع ، ولم يؤث بغير المشروع قط على طريق الامتنان به كسائر النعم ، بل قال تعالى : (قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَامًا وَحَلَالًا) الآية افنفهم هنا

وأما الوجه الثالث فلأنها إن فرض كونها خادمة للأمور به فهي من القسم الأول ؛ كلاعبة الزوجة ، وتأديب الفرس ، وغيرها . وإلا فخدمتهما للأمور به بالقصد الثاني ، لا بالقصد الأول ، إذا ^(٥) كان ذلك الوقت الذي لعب فيه يمكنه فيه عمل ما ينشطه مما هو مطلوب الفعل بالكل ؛ كلاعبة الزوجة ؛ ويكفي من ذلك أن يستريح بترك الأشياء كلها ؛ والاستراحة من الأعمال بالنوم وغيره ريثما يزول عنه كلال العمل لا دائماً كل هذه الأشياء مباحة ؛ لأنها خادمة للمطلوب

(١) أي وتقدم أن ما كان ميثوثاً فيه فهو خادم للمطلوب بالفعل

(٢) تقدم (ج ١ - ص ١٣١)

(٣) أي فزينة أثر النعمة مما يخدمها . وقد جعل هذا الحديث وما قبله شاهداً للمباح بالجزء المطلوب بالكل على جهة التنبه ، وأنه لو تركه الناس كلهم لكان مكروهاً . راجع المسألة الثانية في المباح ، ومثله هناك بالتمتع بالطيبات من مأكل وملبس الخ

(٤) تقدم (ج ١ - ص ١٣١)

(٥) لعل الأصل (إذ) لا إذا ، فهو تعليل لسابقه

من فوائد المسألة الخامسة عشرة ، أنه ليس كل مباح يطلب تركه إذا أدى لنفسه ٢٣٦

بالقصد الأول . أما الاستراحة إلى اللهو واللعب من غير ما تقلم فهو أمر زائد على ذلك كله ؛ فإن جاء به من غير مداومة فقد أتى بأمر يتضمن ما هو (١) خادم للمطلوب الفعل ، فصارت خدمته له بالقصد الثاني لا بالقصد الأول ، فباين القسم الأول ؛ إذ جيء فيه بالخادم له ابتداء ، وهذا إنما جيء فيه بما هو خادم للمطلوب الترك ، لكنه تضمن خدمة المطلوب الفعل إذا (٢) لم يدوم عليه . وهذا ظاهر لمن تأمله

فصل

فان قيل : هذا البحث كله تدقيق من غير فائدة فقهية ترتب عليه ؛ لأن كلا القسمين قد تضمن (٣) ضد ما اقتضاه في وضعه الأول ، فالواجب العمل على ما يقتضيه الحال ، في الاستعمال للمباح أو ترك الاستعمال . وما زاد على ذلك لا فائدة فيه فيما يظهر ، إلا تعليق الفكر بأمر صناعي ، وليس هذا من شأن أهل الحزم من العلماء .

فالجواب أنه ينبغي عليه أمور (٤) فقهية ، وأصول عملية :

منها الفرق بين ما يطلب الخروج عنه من المباحات عند اعتراض العوارض المقتضية للفاسد ، ومالا يطلب الخروج عنه وإن اعترضت العوارض . وذلك أن

(١) أي النشاط والراحة التي هي خادم لما يطلب فعله من ضروري أو حاجي مثلاً : أي فليس خادماً للمطلوب الفعل مباشرة بل بواسطة ، ولكنه يخدم مطلوب الترك مباشرة . أما القسم الأول كالأكل والشرب وتأديب القرس مثلاً فهو خادم لأصل من الأصول مباشرة ، فلذلك اختلف حكمهما

(٢) فإذا داوم عليه وضيع الوقت فيه لم يكن خدماً به شيئاً من المصالح ، بل كان مضيعاً لها فلذا نهى عن الدوام

(٣) كما هي عبارته أول المسألة حيث قال فيها (وقد يصير مطلوب الخ) وقوله

(على ما يقتضيه الحال الخ) أي فإن أدى استعماله إلى تقوية مصلحة نهى عنه ، والأفلا

(٤) أي فروع في مسائل متنوعة . وقوله (وأصول عملية) أي قواعد كلية

تفيد عملاً كما سيقول : (فإذا أخذ قضية عامة استمر واطرد)

القواعد المشروعة بالأصل إذا داخلها المناكر ؛ كالبيع والشراء والمخالطة والمساكنة إذا كثرت الفساد في الأرض واشتهرت المناكر ، بحيث صار المكلف عند أخذها في حاجاته وتصرفه في أحواله لا يعلم في الغالب من لقاء التكر أو ملابسته ، فالظاهر يقتضي الكف عن كل ما يؤديه الى هذا ؛ ولكن الحق يقتضي أن لا بد له من اقتضاء حاجاته ، كانت مطلوبة بالجزء أو بالكل ، وهي إما مطلوب بالأصل ^(١) وإما خادم للمطلوب بالأصل ؛ لأنه إن فرض الكف عن ذلك أدى الى التضييق والحرج ^(٢) ، أو تكليف مالا يطاق ؛ وذلك مرفوع عن هذه الأمة . فلا بد للإنسان من ذلك ، لكن مع الكف عما يستطاع الكف عنه . وما سواه فمعفو عنه ، لأنه بحكم التبعية ^(٣) لا يحكم الأصل . وقد بسطه الفزالي في كتاب الحلال والحرام من الاحياء على وجه أخص ^(٤) من هذا . فاذا أخذ قضية عامة استمر وأطرد وقد قال ابن العربي في مسألة دخول الحمام بعد ما ذكر جوازه ... : فان قيل

(١) يرجع الى قوله (مطلوبة بالجزء) وما بعده يرجع الى ما بعده

(٢) يرجع الى قوله (خادم) . وقوله (أو تكليف) راجع الى قوله (إما مطلوب بالأصل) ، فان الحاجي خادم للضرورة الذي هو حفظ الحياة في البيع والشراء والمساكنة مثلا فان كانت الحاجة إليه لا تصل الى حفظ الحياة الذي هو ضروري وكان يتحرج فقط بتركه كان خادما للمطلوب بالأصل

(٣) أي لضروريه أو حاجيه فقط . ولو كان بحكم الأصل مباحا لم أزم بالوقوفه عند حد . وقد سماه عفوا كما سبق له في ذكر مرتبة العفو ، وأنها مرتبة غير الاحكام الخمسة ، وليست داخلة في المباح

(٤) لأنه بناء على أن المناكر تأتي من طبيعة المباحات إذا استرسل فيها دون حد ، أما هنا قلنا كره التي مثل بها المؤلف عارضة ، خارجة عن نفس المباحات ، لا تدخل في الكلف في جلبها . فهو قول : إذا أخذ الموضوع عاما أدخل على المباحات مطلقا ما يقتضي حظرها ، سواء أكان من جهتها أم كان من عوارض خارجة عنها ، فانها تؤخذ بقدر الحاجة في وقت الحاجة ، مع التحرز بقدر الاستطاعة من الوقوع في المحظورات . دفعا للحرج وتكليف مالا يطاق ، ويكون ما لا يسها من المحظورات من باب العفو

فالحمام دار يغلب فيها المنكر ، فدخلوها إلى أن يكون حراما أقرب منه إلى أن يكون مكروها . فكيف أن يكون جائزا ؟ قلنا الحمام موضع تداءي وتطهر ، فصار بمنزلة النهر ، فإن المنكر قد غلب فيه بكشف العورات ، وتظاهر المنكرات ؛ فإذا احتاج إليه المرء دخله ، ودفع المنكر عن بصره وسمعه ما أمكنه ؛ والمنكر اليوم في المساجد والبلدان ، فالحمام كالبلد عموما ، وكالمنكر خصوصا هذا ما قاله . وهو ظاهر في هذا المعنى (١) .

وهكذا النظر في الأمور المشروعة بالأصل كلها . وهذا إذا أدى الاحتراز من العارض للحرج ؛ وأما إذا لم يؤد إليه وكان في الأمر المفروض مع ورود النهي سعة كسد الزرائع في المسألة نظر ، ويتجاذبها طرفان : فمن اعتبر العارض سد في بيع الآجال وأشباهاها من الحيل ، ومن اعتبر الأصل لم يسد ما لم يبد المنوع صراحة (٢) . ويدخل أيضا في المسألة النظر في تعارض الأصل والغالب (٣) ، فإن لاعتبار الأصل رسوخا حقيقيا ، واعتبار غيره تكميلي من باب التعاون . وهو ظاهر . أما إذا (٤) كان المباح مطلوب الترك بالكل فلي خلاف ذلك ، لا يجوز لأحد أن يستمع إلى الفناء وإن قلنا إنه مباح ، إذا حضره منكر أو كان في طريقه ، لأنه غير مطلوب الفعل في نفسه ، ولا هو خادم لمطلوب الفعل فلا يمكن (٥) والحالة

(١) وقد عقد لهذا المعنى المسألة الثانية عشرة من المباح ، وفصله هناك تفصيلا وافيا

(٢) فإن ظهر أنه يقع في المنوع غالبا أو قطعا ، مع فرض المسألة وهو أنه في سعة ليس فيها حرج ولا تكليف مالا يطاق فإنه لا خلاف في اعتبار المحذور وتقرير حرمة الدخول في هذا المباح

(٣) كما في جادة الطريق ونحوها يغلب عليها أن تصيبها النجاسة ، لكن الأصل في الأشياء الطهاره فهل تصح الصلاة فيها مع الشك ؟ ينبغي الحكم بالصحة أو البطلان على الخلاف . في ترجيح الأصل على الغالب كما هو رأى مالك ، أو العكس كما هو رأى ابن حبيب (٤) هذا مقابل قوله (وذلك أن القواعد المشروعة بالأصل) وبها ينجلي الفرق (٥) تفرع على النفي ويأنه أنه لو كان مطلوب الفعل أو غادما له وحضره المنكر وغولنا

هذه أن يستوفى المكلف خطه منه ، فلا بد من تركه جملة ؛ وكذلك اللعب وغيره .
وفي كتاب الأحكام بيان لهذا المعنى في فصل الرخص ، وإليه يرجع وجه الجمع
بين التحذير من فتنه الدنيا مع عدم التحذير من اجتنابها أو اكتسابها
فإن قيل : فقد حذر السلف من التلبس بما يجر الى الفاسد وإن كان أصله
مطلوباً بالكل أو كان خادماً للمطلوب ، فقد تركوا الجماعات واتباع الجنائز وأشباهاها
بما هو مطلوب شرعاً ، وحض كثير من الناس على ترك التزوج وكسب العيال ،
لما داخل هذه الأشياء واتباعها من المنكرات والمحرمات . وقد ذكر عن مالك
أنه ترك ^(١) الجمعات ، والجماعات ، وتعليم العلم ، واتباع الجنائز ، وما أشبه ذلك مما
هو مطلوب لا يحصل الا مع مخالطة الناس ؛ وهكذا غيره ، وكانوا علماء وفقهاء ،
وأولياء ، ومثابرين على تحصيل الخيرات وطلب الثواب . وهذا كله له دليل في
الشرعية ؛ كقوله عليه الصلاة والسلام : « يُوشِكُ أَنْ يَكُونَ خَيْرُ مَالِ الْمُسْلِمِ غَنَمًا
يَتَّبِعُ بِهَا شَفَّ الْحِبَالِ وَمَوَاقِعَ الْقَطْرِ ، يَغِيرُ بَدِينَهُ مِنَ الْفِتَنِ ^(٢) » ، وسائر ما جاء
في طلب العزلة ، وهي متضمنة لترك كثير مما هو مطلوب بالكل أو بالجزء ، ندبا
أو وجوبا ، خادماً لمطلوب أو مقصوداً لنفسه . فكيف بالباح ؟

فالجواب أن هذا المعنى لا يزد ، من وجهين : « أحدهما » أنا إنما تكلمنا في
جواز المخالطة في طلب الحاجات الضرورية وغيرها ^(٣) فمن عمل على أحد الجائزين

على المنع منه بسبب ذلك لحصل الحرج بعدم استيفاء المكلف خطه من ذلك المباح
فلذا أيسر له الدخول فيه غير مبال بما يلحقه . أما هنا فليس كذلك ، فخطه منه
كالعدم ، فلا بد من تركه جملة لما اتصل به من المنكر فقوله (فلا بد من تركه) تفرغ
على قوله (لا) (غير مطلوب الخ) ومعنى (لا يمكن) لا يجوز

(١) التحقيق في سبب الترك أنه اعتراه سلس لازمه ، وكان لا يجب أن يذكر
ذلك الناس ، لما فيه من رائحة التكرى من قضاء الله تعالى . فليس بما نحن فيه

(٢) رواه البخاري وأبو داود والنسائي

(٣) أي من الحاجة ، وهي التي يؤدي الكف عنها إلى ضيق وحرج

فلا خرج عليه . ولا يرد علينا ما هو مطلوب بالجزء ، لأننا لم نتعرض ^(١) في هذه المسألة للنظر فيه « والثاني » أن ما وقع التحذير فيه وما فعل السلف من ذلك إنما هو بناء على معارض أقوى في اجتهادهم مما تركوه ؛ كالقرار من الفتن ، فأنها في الغالب قاذحة في أصول ^(٢) الضروريات ، كفتن سفك الدماء بين المسلمين في الباطل أو للإشكال الواقع عند التعارض بين المصلحة الحاصلة بالتلبس ، مع المفسدة المنجرة بسببه ، أو ترك ^(٣) ورع المتورع يحمل على نفسه مشقة يحتملها ؛ والمشقات تختلف كما مر في كتاب الأحكام . فكل هذا لا يقدح في مقصودنا على حال

فصل

(ومنها) الفرق بين ما ينقلب بالنية من المباحات طاعة وما لا ينقلب وذلك أن ما كان منها خادماً للمأمور به تصور فيه أن ينقلب إليه ؛ فإن الأكل والشرب والوقاع وغيرها تسبب في إقامة ما هو ضروري ، لافرق في ذلك بين كون المتناول في الرتبة العليا من اللذة والطيب ، وبين ما ليس كذلك ؛ وليس بينهما تفاوت يعتد به إلا في أخذه من جهة الخطأ ، أو من جهة الخطاب الشرعي فإذا أخذ من ^(١) انظره مع قوله (لا بد له من اقتضاء حاجاته ذات مطلوبة بالجزء أو بالكل) وقوله (وهكذا النظر في الأمور المشروعة بالأصل كلها) وجعله ما فيه السعة محل نظر ، يجرى فيه الخلاف في سد الذرائع ومسألة تعارض الأصل والغالب . وهل يقال إن الحاجات الضرورية ليست مما يطلب بالجزء ؟ وكذلك الحاجة المؤدية إلى الضيق والحرج القادح

(٢) أما الجمعية والجماعات فمن مكملات إقامة الدين ، لما فيها من إظهار أبهة الاسلام وقوة أهله الى آخر ما سبق

(٣) عطف في المعنى على قوله (للاشكال) أي أو كان الترك لورع المتورع يحمل نفسه مشقة يطيقها هو وإن لم يطيقها كثير من الناس ، لأن ذلك بسبب أنهم لا يقولون بجواز الدخول في المباحات المذكورة فيصح أن يكون (ترك) فعلاً مبيناً للمجهول أي ترك ما ذكرناه لا يحمل ورع المتورع من هؤلاء

جهة الحظ فهو المباح بعينه ، وإذا أخذ من جهة الإذن الشرعى فهو المطلوب .
بالكل ^(١) ؛ لأنه في القصد الشرعى خادم للمطلوب ، وطلبه بالقصد الأول .
وهذا التقسيم قد مر بيانه في كتاب الأحكام .

فإذا ثبت هذا صح في المباح القى هو خادم المطلوب الفعل انقلبه طاعة .
إذ ليس بينهما الا قصد الأخذ من جهة الحظ أو من جهة الإذن . وأما ما كان
خدما لمطلوب الترك فلما كان مطلوب الترك بالكل لم يصح ^(٢) انصرافه الى جهة المطلوب
الفعل ؛ لأنه إنما ينصرف اليه من جهة الإذن ، وقد فرض عدم الإذن فيه بالقصد الأول .
وإذا أخذ من جهة الحظ فليس بطاعة ، فلم يصح فيه أن ينقلب طاعة . فالألب مثلا
ليس في خدمة المطلوبات كأكل الطيبات وشربها ؛ فان هذا داخل بالمعنى في
جنس الضروريات وما دار بها ، بخلاف اللعب ، فانه داخل بالمعنى في جنس ما هو
ضدّها . وحاصل هذا المباح أنه بما لا حرج فيه خاصة ، لا أنه مخير فيه كالمباح
حقيقة ، وقد مر ^(٣) بيان ذلك . وعلى هذا الأصل تخرج مسألة السماع المباح ،

(١) بمراجعة المسألتين الثانية والثالثة من المباح يتضح المقام ، ويعلم أن كون
المباح مطلوباً بالكل لا يتوقف على أخذه من جهة الإذن كما هو ظاهر العبارة .
وأن للمباح المطلوب بالكل لا بد أن يكون خادماً لمطلوب ، وأنه إنما يوصف الفعل
بكونه مباحاً إذا اعتبر فيه حظ المكلف فقط حتى يكون أخذاً له من جهة اختياره .
وإرادته لا غير ، وأن الحظ على ضريين : فإما كان داخل تحت الطلب فلهيأ أخذه .
من جهة الطلب ولا يفوته حظه ، والثاني غير داخل تحت الطلب كالسماع وأنواع
اللغو فلا يتأتى أخذه إلا من جهة اختياره وحظه ، ويعلم أيضاً أن قوله (فهو المطلوب .
بالكل) ليس حمل مواطأة يقصد منه التعريف بل المراد أنه لا يتأتى أن يؤخذ من
جهة الإذن إلا إذا كان مما يدخل تحت الطلب بالكل يعنى متى أخذ كذلك
برى من الحظ وخرج عن كونه مباحاً إلى كونه طاعة .

(٢) لأنه إنما كان يصح انصرافه إليه لو كان مخدمه ، مع أنه إنما يتخدم ضده .
وأيضاً إنما ينصرف إليه لو كان داخل تحت الطلب أى الكلى ، ومعلوم أنه مطلوب .
الترك بالكل ، وحيث فلا يتأتى أخذه من جهة الإذن حتى يبرأ من الحظ فينقلب طاعة .

(٣) أى في المسألة الرابعة من المباح

فإن من الناس من يقول إنه يتقلب بالقصد طاعة . وإذا عرض على هذا الأصل تبين الحق ^(١) فيه إن شاء الله تعالى

فإن قيل : إذا سلمنا أن الخادم لمطلوب الترك مطلوب الترك بالقصد الأول ، فقد مر أنه يصير مطلوب الفعل بالقصد الثاني ، فاللعب والغناء ونحوهما إذا قصد باستعمالها التنشيط على وظائف الخدمة والقيام بالطاعة ، فقد صارت على هذا الوجه طاعة ، فكيف يقال إن مثل هذا لا يتقلب بالنية طاعة :

فالجواب أن اعتبار وجه النشاط على الطاعة ليس من جهة ما هو لعب أو غناء ، بل من جهة ما تضمن من ذلك ، لا ^(٢) بالقصد الأول ، فإنه استوى مع النوم مثلا ، والاستلقاء على القفا ، واللعب مع الزوجة ، في مطلق الاستراحة ؛ وبقي اختيار كونه لعبا على الجملة أو غناء تحت حكم اختيار المستريح ، فإذا أخذه من اختياره فهو سعى في حظه ، فلا طلب ، وإن أخذه من جهة الطلب فلا طلب ^(٣) في هذا القسم كما تبين . ولو اعتبر ^(٤) فيه ما تضمنه بالقصد الثاني لم يضر الإكثار منه والدوام عليه ، ولا كان منهيًا عنه بالكل ، لأنه قد تضمن خدمة المطلوب

(١) أي وأنه غير معقول انقلابه طاعة ، لأنه من قسم المنهى عنه بالكل ، فلا يتأتى أن ينصرف إليها بأخذ المكلف له من حيث طلب الشارع له ، لأنه لم يطلبه جزئيا ، وهو ظاهر ، ولا كليا ، لأنه منهى عنه

(٢) أي لم يكن اعتباره للغناء بالقصد الأول بل باعتبار ما تضمنه من الراحة المعينة على فعل الخير أما هو نفسه فليس معينا بل صاد عن المطلوب

(٣) أي بالقصد الأول المعتد به يعني ولا طاعة بدون طلب شرعى ، لأنها امتثال أمر الشارع

(٤) أي لو اعتبر ما تضمنه بالقصد الثاني ، واعتد به في نظر الشارع حتى يكون مطلوبا فيؤخذ من جهة الطلب فنقلب طاعة ، لو كان كذلك مانهى الشارع عن استدامته ، لأنه يكون حينئذ خادما لمطلوب الشارع . والواقع والفرض أنه خادم لضده مباشرة ، ومطلوب الترك بالكل . فهذا يدل على أن ما تضمنه بالقصد الثاني لا ينقله إلى الطاعة

الفعل فكان يكون مطلوب الفعل بالكل وقد فرضناه على خلاف ذلك . هذا خلف . وإنما يصير هذا شبيها بفعل المكروه طلبا لتنشيط النفس على الطاعة ، فكما أن المكروه بهذا القصد لا يتقلب طاعة ، كذلك ما كان في معناه أو شبيها به

فصل

ومنها بيان وجه دعاء النبي صلى الله عليه وسلم لأناس بكثرة المال ، مع علمه بسوء عاقبتهم فيه ، كقوله لثعلبة بن حاطب : « قَلِيلٌ تَوَدَّى شُكْرُهُ خَيْرٌ مِنْ كَثِيرٍ لَا تُطِيقُهُ ^(١) » ثم دعا له بعد ذلك . فيقول القائل : لو كان عنده أن كثرة المال يضر به فلم دعا له ؟ وجواب هذا راجع الى ما تقدم ، من أن دعاءه له إنما كان من جهة أصل الاباحة في الاكتساب أو أصل الطلب ، فلا إشكال في دعائه عليه الصلاة والسلام له

ومثله التحذير من فتنه المال مع أصل مشروعية الاكتساب له ، كقوله : « إِنَّ أَخَوْفَ مَا أَخَافُ عَلَيْكُمْ مَا يُخْرِجُ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ بَرَكَاتِ الْأَرْضِ » قيل : وما بركات الأرض ؟ قال : « زَهْرَةُ الدُّنْيَا » فقيل : هل يأتي الخير بالشر ؟ فقال : « لَا يَأْتِي الْخَيْرُ إِلَّا بِالْخَيْرِ » ، وإن هذا المال حُلُوٌّ خَصِرَةٌ الحديث ! وقال حكيم ابن حزام : سألت النبي صلى الله عليه وسلم فأعطاني ، ثم سألته فأعطاني ، ثم سألته فأعطاني ، ثم سألته فأعطاني ، ثم سألته فأعطاني ، ثم قال : « إِنَّ هَذَا الْمَالَ خَصِرَةٌ حُلُوٌّ » الحديث ^(٢) وقال « الْمَكْثَرُونَ هُمُ الْآقِلُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ » الحديث ^(٣) ! وما أشبه ذلك مما أشار به الى التحذير من الفتنة ، ولم ينه عن أصل الاكتساب المؤدى الى ذلك ، ولا عن

(١) تقدم (ج ٢ - ص ٢٦٤)

(٢) تقدم (ج ١ - ص ٦٦٣)

(٣) زواه في الجامع الصغير بلفظ (أن المكثرين هم المقلون يوم القيامة إلا من أعطاه الله خيرا ففزع فيه بينه وشماله الخ) عن الشيخين والنسائي عن أبي ذر . وفي رواية لمسلم (إن الأكثرين هم الأقلون يوم القيامة إلا من قال يده هكذا وهكذا) واللفظ هنا لا يوافق إحدى الروايتين بل هو ملحق منهما .

الزائد على ما فوق الكفاية ، بناء على أن الأصل المقصود في المال شرعا مطلوب ، وإنما
 إلاكتساب خادم لتلك الطلوب ، فلذلك كان الاكتساب من أصله حلالا اذا
 روعيت فيه شروطه ، كان صاحبه ملياً أو غير ملي ، فلم يخرج به النهي عن الإسراف .
 فيه عن كونه مطلوباً في الأصل ، لأن الطلب أصلي ، والنهي تبعي ، فلم يتعارضاً
 ولأجل هذا ترك النبي صلى الله عليه وسلم أصحابه يعملون في جميع ما يحتاجون اليه .
 في دنياهم ليستعينوا به . وهو ظاهر من هذه القاعدة
 والفوائد المبينة عليها كثيرة .

✽ المسألة السادسة عشرة ✽

قد تقدم أن الأوامر والنواهي في التأكيدي ليست على رتبة واحدة في الطلب .
 الفعل أو التركي ، وإنما ذلك بحسب تفاوت المعالجات الناشئة عن امتثال الأوامر
 واجتناب النواهي ، والمفاسد الناشئة عن مخالفة ذلك .
 وعلى ذلك التقدير يتصور اقسام الاقتضاء الى أربعة أقسام : وهي الوجوب ،
 والندب ، والكراهة ، والتحريم .

وتم اعتبار آخر لا ينقسم فيه ذلك الاقسام ، بل يبقى الحكم تابعا لمجرد الاقتضاء .
 وليس للاقتضاء الا وجهان : « أحدهما » اقتضاء الفعل ، و « الآخر » اقتضاء
 الترك . فلا فرق في مقتضى الطلب بين واجب ومندوب ، ولا بين مكروه ومحرم ..
 وهذا الاعتبار جرى عليه أرباب الأحوال من الصوفية ، ومن حلقا حذوهم من
 أطرح مطالب الدنيا جملة . « وأخذ بالحزم والعزم في سلوك طريق الآخرة ، إذ لم
 يفرقوا بين واجب ومندوب في العمل بهما ، ولا بين مكروه ومحرم في ترك
 العمل بهما ؛ بل ربما أطلق بعضهم على المندوب أنه واجب على السالك ، وعلى
 المكروه أنه محرم . وهؤلاء هم الذين عدوا المناجات من قبيل الرخص كما مر (١) .

(١) في الإطلاق الرابع للرخصة ، وهو أن كل ما كان توسعة على العباد مطلقا
 فهو رخصة . والعزيمة هي الأولى التي نهى الله عليها بقوله (وما خلقت الجن والإنس)

في أحكام الرخص . وإنما أخذوا هذا المأخذ من طريقتين :

(أحدها) من جهة الأمر ، وهو رأى من ^(١) لم يعتبر في الأوامر والنواهي إلا مجرد الإقتضاء ، وهو ^(٢) شامل للأقسام كلها ، والمخالفة فيها كلها مخالفة للأمر والنهي ، وذلك قبيح شرعا ، دع القبيح عادة وليس ^(٣) النظر هنا فيما يترتب على المخالفة من ذم أو عقاب ، بل النظر إلى مواجهة الأمر بالمخالفة . ومن هؤلاء من بالغ في الحكم بهذا الاعتبار ، حتى لم يفرق بين الكبائر والصغائر من المخالفات . وعد كل مخالفة كبيرة ، وهذا رأى أبي المال في « الإرشاد » فانه لم ير الأقسام إلى الصغائر والكبائر بالنسبة إلى مخالفة الأمر والنهي ، وإنما صح عنده الأقسام بالنسبة إلى المخالفات في أنفسها ، مع قطع النظر عن الأمر والنهي . وما رآه يصح في الاعتبار

(والثاني) من جهة معنى الأمر والنهي . وله اعتبارات :

« أحدها » النظر إلى قصد التقرب بمقتضاها ، فإن امتثال الأمر واجتناب

الإلحاديون) فالأصل أنهم ملك ، وليس لهم عليه من حق ولا حظ ، بل عليهم التوجه الكلي لعبادته ، وترك كل ما يشغل عنها حتى من المباحات . فالأذن لهم في غيل حظوظهم رخصة وتوسعة

(١) هو أبو منصور الماتريدي . قال إن صيغة الأمر للطلب أي ترجيح الفعل على الترك وعزاه في الميزان إلى شيوخ سمرقند وقالوا في النهي ما قالوه في الأمر فيكون معناه طلب الكف أي ترجيح الترك على الفعل . وقوله (الأمر) بصيغة اسم الفاعل كما يدل عليه تقريره بعد ومقابلته في الطريق الثاني بقوله (من جهة معنى الأمر) إلا أن قوله (وهو رأى الخ) يتوقف على أن أبا منصور إنما ذهب إلى أنه موضوع للطلب بناء على اعتباره جهة الأمر ، وهو يحتاج إلى نص منه . إلا أن يقال معناه أنه يوافق هذا الرأي

(٢) أي الإقتضاء ، لأنه الطلب بلا شرط شيء

(٣) أي وإلا لجا الفرق بين المكروه والحرام ، وعدنا إلى التقسيم باعتبار تفاوت المفسدة الناشئة عن المخالفة . وقوله (بهذا الاعتبار) أي مواجهة الأمر بالصغائر والمخالفات . والمقول أنه باعتبار الأمر لافرق

في وجهة نظر الصوفية في التسوية بين المندوب والواجب ، وبين المكروه والحرام ٢٤١

النواهي من حيث هي ، تقتضي التقرب من المتوجه اليه ؛ كما أن المخالفة تقتضي ضد ذلك . فطالب القرب لا فرق عنده بين ما هو واجب وبين ما هو مندوب ، لأن الجميع يقتضيه ، حسبما دلت ^(١) عليه الشريعة ، كما أنه لا فرق بين المكروه والحرم عنده ، لأن الجميع يقتضي تقيض القرب ، وهو إما البعد ، وإما الوقوف عن زيادة القرب ، والتمادي في القرب هو المطلوب . فحصل من ذلك أن الجميع على وزن واحد في قصد التقرب والهرب عن البعد

«والثاني» النظر الى ما تضمنته الأوامر والنواهي من جلب المصالح ودرء المفاسد عند الامتثال ، وضد ذلك عند المخالفة ، فإنه قد مر أن الشريعة وضعت لجلب المصالح ودرء المفاسد ، فالباني على مقتضى ذلك لا يفرق عنده طلب من طلب ، كالأول ^(٢) في القصد الى التقرب . وأيضا ^(٣) فإذا كان التفاوت في مراتب الأوامر والنواهي راجعا الى مكمل خادم ، ومكمل مخدوم ، وما هو كالصفة والموصوف فتمت حصلت المندوبات كملت الواجبات ، وبالضد فالأمر ^(٤) راجع الى كون

(١) كما سيأتي في الحديث بعد التقرب بهما معا . وقد أخرج المكروه والحرام عن قوله (حسبنا دلت عليه الشريعة) مع أنه سيأتي له في الاحاديث التي يذكرها بعد ما يبدل عليه . فلو قدمه عليه ليكون راجعا للجميع لكان أظهر
(٢) أي كالقرار الذي قرره الاعتبار الأول . فالكل اما طلب مصلحة أو درء مفاسد

(٣) وجه ثان مبني على الاعتبار الثاني . وحصله أن المندوب مآله الى أنه خادم مكمل للواجب ، وهذا مخدوم مكمل به وأنه معه كالصفة للموصوف ، ولا تكمل الواجبات إلا بالمندوبات ، فالحكم على الموصوف يسرى على الوصف بلاميز بينهما
(٤) أي المسمى في عرف هؤلاء طلبا غير جازم أو مندوبا هو منصب في الحقيقة على الواجب معتبرا فيه الكمال . ويصح أن يكون مراده أن الأمر مطلقا سواء تعلق في ظاهر اللفظ بالواجب أو بالمندوب مآله قصد تأدية الواجبات على وجهها الأكمل ، وهو لا يتحقق إلا بالواجب والمندوب معا

الضروريات آتية على أكل وجوها ، فكان الافتقار الى الندوبات كالغضطاليه في أداء الواجبات ، فزاحت الندوبات الواجبات في هذا الوجه من الافتقار ، فحكم عليها بحكم واحد . وعلى هذا الترتيب ينظر في المكروهات مع المحرمات . من حيث كانت رائدًا لها ^(١) وأنسابها ؛ فإن الأنس بمخالفة ما يوجب بمقتضى العادة الأنس بما فوقها ، حتى قيل : « الماصي يريد الكفر » ، ودل على ذلك قوله تعالى : (كَلَّا بَلْ رَأَىٰ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ) وتفسيره في الحديث ^(٢) وحديث ^(٣) : « الحلال بين والحرام بين وبينهما أمور مشبهات » ، النخ ، فقوله ^(٤) « كالراعى حول الحمى يوشك ^(٥) أن يقع فيه » . وفي قسم الامثال قوله : « وما

(١) تمهد لها وتسهل على النفس حصولها ، كما يمهّد الرائد لمن وراه . ومتى تمرنت النفس على المخالفة الحقيقية جرّوت على أكبر منها ، كما في حديث البخارى . (لعن الله السارق يسرق البيضة فتقطع يده ، ويسرق الجبل فتقطع يده) أى فلا يزال يترقى من سرقة أمثال هذه الأمور التافهة حتى يسرق الأمور التى تقطع فيها يده . (٢) حديث الترمذى وصححه (إن العبد إذا أخطأ خطيئة نكت في قلبه نكتة ، فإذا هو نزع واستغفر وتاب صقل قلبه ، وإن عاد زيد فيها حتى تعلو قلبه . وهو الران الذى ذكره الله تعالى) ومعنى ران على قلبه غطاء . أى فالمعاصي الرائية على قلوبهم كانت سببا في شقايتهم بالكفر . وهذا وإن كان غير مانحن فيه إلا أنه قريب للموضوع ، وهو أن الأنس بالمخالفة يعد النفس لما فوقها ، وإن كانت الآية في الحرام المؤدى إلى الكفر ، لاقى المكروه المؤدى إلى الحرام . أما الحديثان بعد فليلان على كلا النظرين السابقين برمتها بالقرب والمصلحة وتكميل الواجب في حديث (ما تقرب إلى عبدي) ، والبعد والمفسدة وخدمة الحرام في حديث (الحلال بين) فعليك بالتأمل حتى لا تحتاج إلى الاطالة

(٣) تقدم (ج ٣ - ص ٨٦)

(٤) إما أن يكون خبره مخفوقا يدل عليه سابق الكلام كما أشرنا إليه . وإما أن يكون الأصل هكذا (إلى آخر قوله) والأول غير مألوف في تأليفه

(٥) أى فكثيرا ما يكون عدم الورع بارتكاب المشبهة فيه سببا للوقوع في محرمه حيث يكون المشبهة فيه إما مكروها أو خلاف الأولى فقط

في وجهة نظر الصوفية في التسوية بين المندوب والواجب، وبين المكروه والحرام ٢٤٣

تقرب إلى عبدى بشيء أحب إلى مما افترضت عليه، الحديث (١)

والثالث النظر الى مقابلة النعمة بالشكران أو بالكفران، من حيث كان امتثال الأوامر واجتناب النواهي شكراناً على الإطلاق، وكان خلاف ذلك كفراناً على الإطلاق فإذا كانت النعمة على العبد معدودة من العرش الى العرش بحسب الارتباط الحكيم وما دل عليه قوله تعالى (وسخر لكم ما فى السموات وما فى الأرض جميعاً منه) وقوله: (الله الذى أنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقاً لكم — الى قوله: وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها) إن الإنسان لظالم كفار) وأشباه ذلك، فتصرف النعمة في مقتضى الأمر شكران لكل نعمة وصلت اليك، أو كانت سبباً في وصولها اليك، والأسباب الموصلة ذلك اليك لا تختص بسبب دون سبب ولا خادم دون خادم، فحصل شكر النعم التي في السموات والأرض وما بينهما وتصرفها في مخالفة الأمر كفران لكل نعمة وصلت اليك أو كانت سبباً فيها كذلك أيضاً

وهذا النظر ذكره النزالي في «الإحياء» وهو يقتضى أن لا فرق بين أمر وأمر، ولا نهى ونهى. فامتثال كل أمر شكران على الإطلاق، ومخالفة كل أمر كفران على الإطلاق. وثم أوجه أخرى يكفي منها ما ذكر. وهذا النظر (٢) راجع الى مجرد اصطلاح، لا الى معنى يختلف فيه؛ إذ لا ينكر أصحاب هذا النظر اقسام الأوامر والنواهي — كما يقول الجمهور — بحسب التصور (٣) النظرى، وإنما أخذوا في

(١) جزء من حديث أخرجه البخارى. وأوله (قال الله تعالى من عادى لي ولياً فقد آذنته بحرب. وما تقرب إلى عبدى بشيء أحب إلى مما افترضت عليه. ولا يزال عبدى يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به الخ) فأنت ترى النوافل كملت الفرائض حتى أوصلت العبد إلى هذه الدرجة محبة الله وما تفرع عليها

(٢) أى الذى بنى عليه هذه المسألة كلها وهو الاعتبار الصوفى
(٣) أو كما قال في صدر المسألة (بحسب تفاوت المصالح الناشئة عن امتثال الأوامر)

نمط آخر ، وهو أنه لا يليق بمن يقال له : (وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون) أن يقوم بغير التعبد وبذل الجهد ، في التوجه الى الواحد المعبود . وإنما النظر في مراتب الأوامر والنواهي يشبه الميل الى مشاة العبد لسيدته في طلب حقوقه ، وهذا غير لائق بمن لا يملك لنفسه شيئاً لافي الدنيا ولا في الآخرة ؛ إذ ليس للعبد حق على السيد من حيث هو عبد ، بل عليه بذل الجهد ، والرب يفعل ما يريد .

فصل

ويقتضى هذا النظر التوبة عن كل مخالفة تحصل بترك المأمور به أو فعل النهي عنه ، فإنه اذا ثبت أن مخالفة الشارع قبيحة شرعاً ثبت أن المخالف مطلوب بالتوبة عن تلك المخالفة ، من حيث هي مخالفة الأمر ^(١) أو النهي ، أو من حيث ناقضت التقرب ، أو من حيث ناقضت وضع المصالح ، أو من حيث كانت كفراً أو للنعمة ، ويندرج هنا المباح على طريقة هؤلاء ، من حيث جرى عندهم مجرى الرخص ومذهبيهم الأخذ بالمرام . وقد تقدم أن الأولى ترك الرخص فيما استطاع المكلف ، فيحصل من ذلك أن العمل بالمباح مرجوح على ذلك الوجه ، وإذا كان مرجوحاً فلا رجحان الأخذ بما يضاؤه من المأمورات ، وترك شيء من المأمورات مع الاستطاعة مخالفة ، فالنزول الى المباح على هذا الوجه مخالفة ^(٢) في الجملة ، وإن لم تكن مخالفة في الحقيقة

وبهذا التقرير يتبين معنى قوله عليه الصلاة والسلام : « يا أيها الناس توبوا الى الله فإنني أتوب الى الله في اليوم سبعين مرة » ^(٣) وقوله : « إنه ليغان على

(١) المناسب للطريق الأول في كلامه أن يقول (مخالفة الأمر والنهي) كما يناسب أن يزيد بعد قوله (ناقضت وضع المصالح) فيقول (أو من حيث لم يأت بالفرائض على كمالها المطلوب) ليكون تقريراً على التق الثاني من الاعتبار الثاني من الطريق الثاني

(٢) أي فيحتاج مثل هذا المباح الى التوبة

(٣) رواه النسائي ، كما في كنوز الحقائق للناوي

في وجهة نظر الصوفية في التسوية بين الندوب والواجبين المكروه والحرام ٢٤٥

قلبي فاستغفر الله ، الحديث ^(١) ويشمله عموم قوله تعالى : (وتوبوا الى الله جميعاً أيها المؤمنون) ولاجله أيضاً جعل الصوفية بعض مراتب الكمال — اذا اقتصر السالك عليها دون ما فوقها — قصا وحرماناً ، فإن ما تقتضيه المرتبة العليا فوق ما تقتضيه المرتبة التي دونها ، والعاقل لا يرضى بالدون . ولذلك أمر بالاستباق الى الخيرات مطلقاً ، وقسم المكفون الى أصحاب اليمين ، وقال تعالى (فأما إن كان من المقربين ^(٢) فروحٌ وريحانٌ وجنةٌ نعيم ، وأما إن كان من أصحاب اليمين) الآية . فكان من شأنهم أن يتجاروا في ميدان الفضائل ، حتى يعدوا من لم يكن في ازدياد ناقصاً ، ومن لم يعبأ أنفاسه بطلا . وهذا مجال لامقال فيه . وعليه أيضاً نبه حديث ^(٣) الندامة يوم القيامة ، حيث تم الخلاق كلهم ، فيندم النسيء أن لا يكون قد أحسن ، والحسن أن لا يكون قد ازداد احساناً

(١) . بقية (في اليوم سبعين مرة) أخرجه أحمد ومسلم وأبو داود والنسائي عن الأغر المزني

(٢) أي وهم السابقون كما قال في أول السورة (والسابقون السابقون أولئك المقربون) فالمقربون لهم روح وريحان وجنة نعيم ، ولم يصف مثل ذلك لأصحاب اليمين ، وإنما أضاف إليهم السلامة من العذاب من جهة أنهم من أصحاب اليمين فدل على تفاوت مراتب الكمال وفضل السابقين المقربين مع أن الكل من أصحاب اليمين . هذا بالنظر للآية التي جمع فيها أصحاب اليمين مع السابقين الذين هم المقربون وإن كان أسند في أول السورة إلى أصحاب اليمين أنهم (في سدر مخضود وطلح منضود) إلى آخر التعم التي أعدها لهم

(٣) حديث الترمذي (ما من أحد يموت إلا ندم : إن كان محسناً ندم ألا يكون ازداد ، وإن كان مسيئاً ندم ألا يكون نزع) وبطريقه على عبارته تجد تفاوتاً في المعنى فالحديث فيه الندم لكل شخص عند موته ، وأما كون ذلك يوم القيامة للجميع دفعة فيحتاج إلى دليل غير هذا الحديث . وأيضاً معنى (نزع) غير معنى (أحسن) فقلعه اطلع على غير هذا الحديث . أما الأخذ بالمعنى في هذا فلا يصح الجواب به لأنه يشترط فيه اتحاد المعنى وإن لم يكن مستوفياً لجميع مضمون الحديث . ومع ذلك لحديث الترمذي بنفسه كاف في غرضه

فان قيل : هذا إثبات للنقص في مراتب الكمال ، وقد تقدم أن مراتب الكمال لا قص فيها .

فالجواب أنه ليس بإثبات قص على الإطلاق ، وإنما هو إثبات راجح وأرجح وهذا موجود . وقد ثبت ^(١) أن الجنة مائة درجة ، ولا شك في تفاوتها ^(٢) في الأكلية والأرجحية . وقال الله تعالى : (تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ) وقال : (وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ) ومعلوم أن لا قص في مراتب النبوة ، إلا أن المسارعة في الخيرات تقتضى المطالبة بأقصى المراتب بحسب الإمكان عادة ، فلا يليق بصاحبها الاقتصار على مرتبة دون ما فوقها . فلذلك قد تستنقص النفوس الإقامة ببعض المراتب مع إمكان الرقي ، وتتحسر إذا رأت شغوف ما فوقها عليها ، كما يتحسر أصحاب النقص حقيقة إذا رأوا مراتب الكمال ، كالكتار وأصحاب الكبار من المسلمين ، وما أشبه ذلك . ولما فضل رسول الله صلى الله عليه وسلم بين دور الأنصار وقال : « في كل دور الأنصار خير » ^(٣) قال سعد بن عباد : يا رسول الله خير دور الأنصار فجعلنا ^(٤) آخراً ، فقال : أوليس بحسبكم أن تكونوا من الخيار ؟ ^(٥) وفي حديث آخر : « قد فضلكم على كثير ^(٦)

(١) في حديث الترمذى

(٢) أخرج الشيخان أن أهل الجنة يترأون أهل الغرف كما يترأون الكواكب في السماء .

(٣) جزء من حديث تقدم (ج ٢ — ص ٣٥)

(٤) الرواية بما في البخارى في مناقب الأنصار بصيغة المبني للجهول في خير وجعل . وهذا هو ما يقتضيه سياق الكلام ، لا بصيغة الأمر كما في أصل النسخة . أى فاعلم أنهم من الخيار لم يقتنعوا بذلك ، ولم يرضوا بمرتبة دون ما فوقها . وبهذا صح الاستدلال به على فضل تطلب المراتب العالية

(٥) بقية الحديث المذكور

(٦) رواه البخارى

فهذا يشير الى أن رتب الكمال تجتمع في مطلق الكمال ، وإن كان لها مراتب أيضا فلا تعارض بينهما والله أعلم . وقد يقال إن قول من قال : « حسنات الأبرار سيئات المقربين » راجع ^(١) الى هذا المعنى ، وهو ظاهر فيه . والله أعلم

﴿ المسألة السابعة عشرة ﴾

يقدم أن من الحقوق المطلوبة ما هو حق ^(٢) لله وما هو حق للعباد ؛ وأن ما هو حق للعباد ففيه حق لله ، كما أن ما هو حق لله فهو راجع الى العباد ، وعلى ذلك يقع التفريع هنا بحول الله فنقول : الأوامر والنواهي يمكن أخذها امتثالاً من جهة ما هي حق لله تعالى مجرداً ^(٣) عن النظر في غير ذلك ، ويمكن أخذها من جهة ما تعلقت بها حقوق العباد ، ومعنى ذلك أن المكلف اذا سمع مثلاً قول الله تعالى : (والله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً) فلامتثاله هذا الأمر مأخذان :

(أحدهما) - وهو المشهور المتداول أن ينظر في نفسه بالنسبة إلى قطع الطريق ، وإلى زاد يبلغه ، وإلى مركوب يستعين به ، وإلى الطريق إن كان مخوفاً أو مأموماً وإلى استعانتة بالرفقة والصحبة ، لمشقة الوحدة وغورها ، وإلى غير ذلك من الأمور (١) أى يعتبرها المقربون سيئات ، لنقص رتبها عن مراتب فوقها . وهو من هذا الباب

(٢) أى صرف . والله غنى عنه ، فهو راجع الى مصالحة العباد دنيا أو أخرى ، وهو العبادات والتحليل والتخريم وحفظ الضروريات الخمس وغير ذلك . ومنها ما كان حقاً لله والعبء ولكن حق الله مغالب ، كحفظ النفس ، إذ ليس للعبء إسلام نفسه للقتل . والثالث ما أشترك فيه الحقان وحق العبد مغلب ، كالعتق للعبء مثلاً . هذا ، ولكنه في التفريع أجمل . ومع كونه أطلق في العبادات أنها حق الله فإنه هنا جعل شروط الوجوب من حق المكلف ، وهذا معقول .

(٣) أى فلا يعتبر حق العبد مطلقاً بجانب حق الله ، بل كأنه ليس للعبء حق أصلاً ولا يقال إنه تعارض الأوامر المتعلقة بحق الله تعالى حيث قد مع الأوامر المتعلقة بحق العبد ، لأن هذه تعتبر رخصاً والأولى عزائم ولا تعارض بينهما

الى تعود عليه في قصده بالمصلحة الدنيوية أو بالمفسدة ، فإذا حصلت له أسباب السفر وشروطه العادية انتهض للامتنال ؛ وإن تذكر عليه ذلك علم أن الخطاب لم ينتح ^(١) عليه

(والثاني) أن ينظر في نفس ورود الخطاب عليه من الله تعالى ، غافلاً ومعرضاً عما سوى ذلك ، فينتهض إلى الامتنال كيف أمكنه ، لا يشنيه عنه إلا العجز الخالي ^(٢) أو الموت آخذاً للاستطاعة أنها باقية ما بقي من رفقته بقية ، وأن الطوارق ^(٣) المارضة والأسباب الخوفة لاتوازي عظمة أمر الله فتسقطه ، أو ليست بطوارق ولا عوارض في محصول المقد الإيماني ، حسباً تقدم في فصل الأسباب والمسببات من كتابه الأحكام .

وهكذا سائر الأوامر والنواهي

فأما المأخذ الأول فجاء على اعتبار حقوق العباد ؛ لأن ما يذكره النقيض في الاستطاعة المشروطة راجع إليها ^(٤)

(١) أي إذا نظر في تحقق شروط الوجوب في نفسه وعدم تحققها ولم يجدها متحققاً أو بعضها عرف أن الطلب لم ينتح يعني ولكنه لا يزال متوجهاً ، بدليل أنه إذا عالج الذهاب للصبح مثلاً حتى أداه صبح وكان طاعة ، ولا يكون كذلك إلا والطلب الأصلي متوجه . ويكون عدم إتمه بعدم الفعل رخصة ، وإن كانت بالمعنى الأعم ، لأن قيام السبب لحكم الوجوب ليس كاملاً

(٢) أي الحاصل بالفعل ، لا ما يطراً في تقديره باعتبار قد بعض الشروط والأسباب العادية

(٣) لعلها (الطوارق) بالهمز ، فانها بالقاف من الطرق أو الطروق وهو القيدوم لئلا مثلاً لاتناسب . وكثيراً ما تقدمت في كلامه بالهمز لا بالقاف وقوله (أو ليست بطوارق) نظر أرق مما قبله

(٤) فكان الحق قد في هذه العبادة يثبت حتماً عند استيفاء شروطها ، فإذا لم تستوف كان من حق العباد التخلي عنها

ينبغي تقديم حق الله على حق النفس ، عند امثال الاوامر والنواهي ٢٤٩

وأما الثاني فجار على إسقاط اعتبارها وقد تقدم^(١) ما يدل على صحة ذلك .
الاسقاط ، ومن الدليل أيضاً على صحة هذا المأخذ أشياء :

« أحدها » ما جاء في القرآن من الآيات الدالة على أن المطلوب من العبد التبعيد باطلاق ، وأن على الله ضمان الرزق ، كان ذلك مع تعاطي الأسباب أولاً^(٢) .
كقوله تعالى : (وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون ما أريد منهم من رزق وما أريد أن يطعمون) وقوله تعالى : (وأمر أهلك بالصلاة واصطبر عليها لا نسألك رزقاً نحن نرزقك ، والعاقبة للمتقوى) فهذا واضح في أنه إذا تعارض حق الله وحق العباد فالقدم حق الله ، فان حقوق العباد مضمونة على الله تعالى ، والرزق من أعظم حقوق العباد ، فاقضى الكلام أن من اشتغل^(٣) بعبادة الله

(١) في المسألة السابعة من الأسباب ، وأن ذلك لصاحب الحال الذي يغلب عليه أن الأسباب والمسببات يد الله ، وأنه لا أثر مطلقاً لهذه الأسباب ، ويفعل عن العادة الموضوعة في الأسباب .

(٢) تقدم في المسألة الثانية من الأسباب أن قوله تعالى (لا نسألك رزقاً) وأمثاله مما ضمن فيه الرزق ليس راجعاً إلى التسبب ، بل إلى الرزق المتسبب فيه . ولو كان المراد التسبب لما طلب المكلف بتكسب على حال ولو يجعل اللقمة في القم أو ازدراع الحب الخ لكن ذلك باطل باتفاق . وقوله (فهذا واضح الخ) هو من الحفاء بمكان ، لأنه أين التعارض في الآيتين ؟ وأين الترجيح ؟ بعد ما قال سابقاً إن ضمان الرزق لا شأن له بالتسبب كما عرفت ، وكما سيأتي لنا في الدليل الثالث في آية (وأمر أهلك)

(٣) يعني دون أن يدخل في الأسباب الموضوعة لذلك . لكن أين هذا من الآيات ولم يكن في الآيات تعليق ولو ضمناً يقتضى أن تترك الأسباب رأساً . فيأتي الرزق بمجرد الاشتغال بالعبادة والواقع والذي تدل عليه الأدلة الشرعية أنه لا رابطة بين الرزق والايمان ، فضلاً عن سائر الطاعات ، بل ربما كان الأمر بالعكس . وأن سعة الرزق لغير المؤمنين ويدل عليه حديث عمر : (ادع الله أن يوسع على امتك) فقال له (أفى شك أنت يا ابن الخطاب أولئك قوم عجلت لهم طياتهم الخ) . وأما آية (ومن يتق الله يجعل له مخرجاً ويرزقه من حيث لا يحتسب) فحل الجراء

كفاه الله ثبوت الرزق . وإذا ثبت هذا في الرزق ثبت في غيره من سائر المصالح المجتلية ، والمفاسد المتوقاة ، وذلك لأن الله قادر على الجميع . وقال تعالى (وإن يمسك الله بضرة فلأكاشف^(١) له إلا هو ، وإن يُرَدِّكَ بخير فلأرأد^(٢) أمضيه) وفي الآية الأخرى : (وإن يمسك بخير فهو على كل شيء قدير) وقال : (ومن يتوكل على الله فهو حسبه^(٣)) بعد قوله : (ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب) فمن اشتغل بتقوى الله تعالى فالله كافيه . والآيات في هذا المعنى كثيرة .

« والثاني » ما جاء في السنة من ذلك ، كقوله صلى الله عليه وسلم « احفظ الله يحفظك ، احفظ الله تجده أمامك ، تعرف إليه في الرخاء يعرفك في الشدة ، إذا سألت فاسأل الله ، وإذا استعنت فاستعن بالله . جف القلم بما هو كائن . فلو اجتمع الخلق على أن يعطوك شيئا لم يكتبه الله لك لم يقدروا عليه ، وعلى أن يمتنعوك شيئا كتبه الله لك لم يقدروا عليه » الحديث^(٤) ! فهو كله نص في ترك الاعتداد^(٥)

قوله : (من حيث) كما يدل عليه الحديث في قصة رجل أشجع المتقدمة في المسألة الثانية في الرخص . وسيأتي لنا كلام آخر في الدليل الثالث يتعلق بهذا المبحث . (١) ، (٢) ، أى أى ضر وأى خير أراد لك فليس لغيره دفعه عنك ولا لجلبه إليك ، لا يقال أحد . هذا ظاهر . ولكنه كلفنا فيما وضع له أسبابا بالأخذ فيها وإن لم يكن لها تأثير في الفعل

(٣) نعم . وقد ورد (اعتصموا وتوكلوا) (لو توكلتم على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير تغدو تحاصوا وتروح بطانا) فالطير التي شبه بها من يتوكل نهاية التوكل — تأخذ في الأسباب فتغزو وتروح . فلا منافاة بين التوكل واعتقاد أن الأسباب لا أثر لها رأسا ، وأنه تعالى خالق السبب والمسبب معا مع امتثال الأمر — بالأخذ في السبب

(٤) أخرجه الترمذى . وأخرجه رزين بأطول من الترمذى ، وفي بقيته مما يناسب هنا قوله (فان استطعت أن تعمل لله بالرضا في اليقين فافعل فان لم تستطع فان في الصبر على ما تكره خيرا كثيرا)

(٥) ترك الاعتداد على الأسباب ليس تركا للأسباب ، لأن الاعتداد عليها عند

على الأسباب ، وفي الاعتماد على الله ، والأمر بطاعة الله . وأحاديث الرزق والأجل ^(١) كقوله : « اللهم لا مانع لما أعطيت ، ولا معطي لما منعت ، ولا ينفع ذا الجد منك الجد » ^(٢) وقال صلى الله عليه وسلم لعمر بن الخطاب في ابن صياد « إن يكن فلا تطبيقه » ^(٣) وقال : « جف القلم بما أنت لاق » ^(٤) وقال : « لا تسأل المرأة طلاق أختها لتستفرغ صحتها ، ولتسكح فان لها ما قدر لها » ^(٥) وقال في العزل « ولا عليكم أن لا تفعلوا ، فانه ليست نعمة ، كتب الله أن تخرج إلا هي كائنة » ^(٦) وفي الحديث « المعصوم من عصم الله » ^(٧) وقال : « إن الله كتب على ابن آدم حفظه من الزنى أدرك ذلك لا محالة » ^(٨) إلى سائر ما في هذا المعنى مما المؤمن معناه النظر إليها بأنها ان لم تكن لا يوجد الله المسبب ، كما هو مجرى العادة . وعدم الاعتماد عليها بهذا المعنى لا ينافي الأخذ بها امتثالاً للأمر مع إغفال مجرى العادة ، كما هو دأب من يغلب عليهم شهود التوحيد في الأفعال .

(١) أى وغيرهما : فالحديثان الأولان فهما ، والباقي في أمور أخرى تتعلق بالقدر أيضا

(٢) رواه البخارى

(٣) احدى روايات مسلم وفي رواية البخارى (فلن تسلط عليه) أى أنه مهما كان لديك من قوة السبب والقدرة على قتل مثله فلن تقتله ، لأن ما في قدر الله ليس كذلك .

(٤) رواه البخارى عن أنى هريرة في باب ما يكره من التبتل وسببه طلب أبو هريرة الاذن بالاختصاص لتضرره بالعزوبة مع فقره

(٥) أخرجه في التيسير عن الستة ، وفي اللفظ بعض اختلاف . ومحل الشاهد متفق عليه .

(٦) حديث أنى سعيد في غزوة بى المصطلق وأنهم سألوه صلى الله عليه وسلم عن العزل فقال (لا عليكم الخ) أى لا ضرر عليكم في عدم العزل ؛ لأن العزل وعدمه سواء . فأى نعمة أرادها الله كانت ولو مع العزل . والحديث أخرجه الستة كما في التيسير

(٧) أخرجه البخارى في القدر في باب (المعصوم من عصم الله)

(٨) رواه الشيخان . وهو وما قبله من الأحاديث التي تذكر في باب القدر ، وهو مقام آخر غير طلب التسبب المطلوب في العبادات والعبادات . ولذلك لما ورد

هو صريح في أن أصل الأسباب التسبب ، وأنها لا تملك شيئاً ، ولا ترد شيئاً .

وأن الله هو المعطى والمانع ، وأن طاعة الله هي العزيمة الأولى

« والثالث » ما ثبت من هذا العمل عن الأنبياء صلوات الله عليهم ، فقد صوابوا

طاعة الله على حقوق أنفسهم ، فقد قام عليه الصلاة والسلام حتى تقطرت^(١) قدماه .

معناها على الصحابة فهموا منها ترك الأسباب وقالوا أفلا تتكل ؟ قال عليه الصلاة .

والسلام (اعملوا فكل ميسر لما خلق له) فلماذا تأتي بها دليلاً على خصوص ترك

الأسباب في العادات مع أنها عامة كما ترى ؟ ولو أخذت كذلك لوقف التسبب في

الطاعات أيضاً وبالجملة فالأخذان المذكوران غير ظاهرين ؛ لأنهما في مقام آخر

لا ينافي الأخذ بالأسباب

(١) الشواهد التي ساقها المؤلف هنا محل بحث . أما قيامه عليه السلام حتى تقطرت

قدماء فانما يصح أن يكون دليلاً إذا ثبت أنه في ذلك زاد عما طلب منه حتماً على

وجه الخصوصية في قوله تعالى (يا أيها المزمل قم الليل إلا قليلاً) وقوله (أفلا

أكون عبداً شكوراً) جواباً لمن قال له : لم تجهد نفسك وقد غفر الله لك ما تقدم

وما تأخر ؟ لا ينافي أن يكون الشكر بالامتثال . وأما تبليغه رسالة ربه على خوف من

قومه فمعلوم أنه صلى الله عليه وسلم مأمور بالتبليغ حتماً (قم فأندري قوله : ولربك

فاصبر) وهذا في أول الأوامر بالتبليغ جاء حتماً ، ومثله (فاصدع بما تؤمر)

واقترن الأمر الحتم بكفالة التأيد (وأعرض عن المشركين إنا كفيناك المستهزئين)

(أوليس الله بكاف عبده ؟ ويخوفونك بالذين من دونه إلى قوله : أليس الله يعزير

ذي انتقام) وما وصل إليه الأمر بالتبليغ إلا بعد أن ثبت الله تعالى وطمأنه باطلاعه

على باهر قدرته ، وعظيم جنده المائلين للسموات والأرض ، وأن واحداً من الجن

يكبريل الذي أراه له قبل ذلك على هيئة الأصلية يستطيع سحق الأرض ومن

عليها . بعد هذا كله جاء له الأمر الحتم بالتبليغ مع قرنه بالتأيد على ما عرفت وقد

سبق للتأيد أنه لا ينحصر التسبب في الأسباب المشهورة ؛ وأنه ورد أنه صلى الله

عليه وسلم كان إذا لم يجد قوتاً أمر أهله بالصلاة أخذاً من قوله تعالى (وأمر أهلك

بالصلاة الآية) وأن ذلك سبب خاص للرزق من باب الكرامة له عليه السلام

وهو يحقق ما قلناه في الدليل الأول . فلا تؤخذ الآية عامة للاستدلال بها على ما

يريد . فكيف يعد هذا عما نحن فيه ، وأنه مع دواعي خوفه وعدم استكمال الشروط

وقال : « أفلا أكون عبداً شكوراً^(١) » ، وبلغ رسالة ربه على ما كان عليه من الخوف^(٢) من قومه حين تمالأوا على إهلاكه ، ولكن الله عصمه وقال الله له :

أو الأسباب بلغ الرسالة ، لكنه لو قال إنه في تبليغ الرسالة زاد عما طلب منه ، فكان شديد الحرص على إيمان قومه وتلبية دعوته ، وكان يعمل لذلك فوق الجهد والطاقة ، وبالم أشد الألم لعدم مسارعتهم إلى الإيمان وإجابة الدعوة ، حتى وردت الآيات لتخفف عنه ما كان يجد مثل (لعلك باخع نفسك ألا يكونوا مؤمنين) (ما على الرسول إلا البلاغ) وأمثال ذلك ، وقد لاحظ صلى الله عليه وسلم أصل الأمر بالدعوة جادا فيه معرضا عما سوى ذلك . نعم هذا هو الذي يصح أن يعد دليلا على مدعا . وآية (ولا يخشون أحدا إلا الله) تؤيد ما ذكرنا ، فإن عدم خشية غيره تعالى ما جاء إلا من التأييد بالقوة التي عرفوها واطمأنوا إليها مع الوعد بذلك ، ألا ترى الى موسى عليه السلام لما عرضت عليه الرسالة لفرعون طلب أولا قوته بهارون الأصغر منه ، وأنه يخاف قتله قصاصا لمن قتله من قوم فرعون فلما ضم اليه هارون قالاما (إنا نخاف أن يفرط علينا أو أن يطغى) فلما سمعا إلتأيد بقوله تعالى (لا تخافا إني معكما أسمع وأرى) سارعا إلى تنفيذ المطلوب بدون خوف من جند فرعون ووصلته . وقول هود (فكيونى جميعا ثم لا تنظرون) أبلغ دليل على أنه مأمور عالم أنه مؤيد غاية التأييد ، فليس مما نحن فيه أيضا ، وإلا لكان إلقاء باليد إلى التهلكة بدون موجب وليس هناك فائدة تعود على هداية قومه التي ندبه الله لها من تسليط أمته بأجمعها على كيدته والفتك به . نعم إن مسألتي ابن أم مكتوم وجند بن ضمرة وأخيه عما نحن فيه فانهم أخذوا بالأمر (قاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة) بدون نظر الى الرخصة في قوله تعالى (ليس على الأعمى حرج ولا على الأعرج حرج ولا على المريض حرج) ، وذلك داخل في الرخصة بالاطلاق الأول المشهور ، إذ أن ذلك جاء بلفظ رفع الحرج أى مع بقاء أصل الطلب متوجها وإن لم يكن حتما

(١) عن المغيرة بن شعبة رضى الله عنه قال : قام رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى تورمت قدماه فقبل له : قد غفر لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر قال (أفلا أكون عبدا شكورا) أخرجه الخمسة الا أبا داود (تيسير)

(٢) لو قال : على ما تراكم حوله من دواعي الخوف من قومه مثلا لكان الحق ، فسيأتى في وصف الرسل (ولا يخشون أحدا إلا الله) فلم يبلغها وعنده شيء من الجوف

(قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا) الآية ! وقال له : (ولا تطع الكافرين والمنافقين ودع أذاهم وتوكل على الله) فأمره بإطراح ما يتوقاه فإن الله حسبه به وقال : (الَّذِينَ يُبَايِعُونَ رَسُولَ اللَّهِ وَيَخْشَوْنَهُ وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ) وقال قبل ذلك : (وكان أمرُ الله قَدْرًا مقدورًا) وقال هود عليه السلام لقومه وهو يبلغهم الرسالة : (فكيدوني جميعاً ثم لا تنظرون ؛ إني توكلت على الله) الآية ! وقال موسى وهارون عليهما السلام : (ربنا إِنَّا خَافُ أَنْ يُفْرِطَ عَلَيْنَا أَوْ أَنْ يَطَّيَّنَ) فقال الله لهما : (لَا تَخَافَا ، إِنِّي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى)

وكان عبد الله بن أم مكتوم قد نزل عنده في قوله تعالى : (غير أولي الضرر) ، ولكنه كان بعد ذلك يقول : إني أعمى لا أستطيع أن أفر ، فادفعوا إليّ اللواء وأقعدوني بين الصفيين ! فيترك ما مُنح من الرخصة ، ويقدم حق الله على حق نفسه وروى عن جندب بن ضمرة أنه كان شيخاً كبيراً ، فلما أمروا بالمجرة وشدد عليهم فيها مع علمهم بأن الدين لا حرج فيه ، ولا تكليف بمالا يطلق ، قال لبنيه : إني أجد حيلة فلا أعذر ، احملوني على سرير الخلاء ، فأت بالتنعيم وهو يصفق يمينه على شماله ويقول : هذا لك وهذا لرسولك . الحديث ! وعن بعض الصحابة أنه قال شهدت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم أنا وأخي أحدآ ، فرجعنا جريحين فلما أذن مؤذن رسول الله صلى الله عليه وسلم بالخروج في طلب العدو قلت لأخي أو قال لي : أتقوتنا غزوة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ والله مالنا من دابة تركبها ، وما منا إلا جريح ثقيل ، فخرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وكنت أيسر جرحاً منه ، فكان إذا غلب حملته عُقبة ومشي عُقبة ، حتى اتهمنا إلى ما انتهى إليه المسلمون . وفي النقل من هذا النحو كثير . وقد مر منه في فصل الرخص والعزائم من كتاب الأحكام ما فيه كفاية

فإن قيل : إن هذه الأدلة إذا وقف معها حسباً تقرر اقتضت أطراح الأسباب جملة ، أعنى ما كان منها عائداً إلى مصالح العباد ، وهذا غير صحيح ؛ لأن الشارع

ينبغي تقديم حق الله على حق النفس ، عند امتثال الأوامر والنواهي ٢٥٥

وضعها وأمر بها ، واستعملها رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه والتابعون بعده .
وهي عمدة ما حافظت عليه الشريعة

وأياها فإن حقوق الله تعالى ليست على وزن واحد في الطلب : فمنها ما هو مطلوب حتما ، كالقبوع الحس وسائر الضروريات الرعاية في كل ملة ، ومنها ما ليس يحتم ، كالندوبات . فكيف يقال إن الندوبات مقدمة على غيرها من حقوق العباد وإن كانت واجبة ؟ هذا لا يستقيم في النظر .

وأياها فالأدلة المعارضة لما تقدم أكثر ، كقوله تعالى : (ولا تُلقُوا بأيديكم إلى التهلكة ^(١)) وقوله : (وَتَزَوَّدُوا) وقوله : (وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ) الآية ! وقد كان عليه الصلاة والسلام يستعد الأسباب لمعاشه وسائر أعماله من جهاد وغيره ، ويعمل بمثل ذلك أصحابه . والسنة الجارية في الخلق الجريان على العادات ، وما تقدم لا يقتضيه ^(٢) فلا بد من صحة أحدهما . وإن صح بطل الآخر . وليس ما دللتم عليه بأولى مما دللنا عليه ، والترحيب من غير دليل يحكم

فالجواب أن ما تقدم لا يدل على اطراح الأسباب ، بل يدل على تقديم ^(٣)

(١) قد يقال إن هذه الآية على تفسيرها بالنهي عما يؤدي بالنفس إلى هلاكها لا تصلح دليلا هنا ، لأن هذا ليس من حقوق العباد ، بل من حق الله تعالى ، كما تقدم للمؤلف أن حفظ النفس من حق الله تعالى ، وكما قال هنا (وسائر الضروريات . الرعاية الخ) فلا يجوز للشخص أن يسلم نفسه للهلاك . وكذا يقال في آية (وأعدوا لهم) فإنها وإن كان ظاهرها طلب الأخذ بأسباب حفظ النفس من الأعداء فهي في الحقيقة طلب إعداد آلة الجهاد في سبيل الله فهو واجب مكمل لواجب الجهاد الذي هو من حق الله تعالى قطعا

(٢) يريد بل يقتضي خلافه أما مجرد كونه لا يقتضيه فلا يقتضي أنه ينافيه . ويعارضه حتى يطلب التخلص منه

(٣) أي أن المأخذ الثاني ليس مبنيا على إسقاط الأسباب رأسا ، بل إسقاط الأسباب التي تتعلق بحق العبد ، والاحتفاظ بالأسباب المتعلقة بحق الرب بقوله . ليس هناك تعارض أي لأن الأمر بها والأخذ لا يقتضي الدلالة على تقديمها حتما .

بعض الأسباب خاصة - وهي الأسباب التي يقتضيها حق الله تعالى - على الأسباب التي تقتضيها حقوق العباد ، على وجه اجتهادي شرعي قامت الأدلة عليه . فليس بين ذلك وبين أمره عليه الصلاة والسلام بالأسباب واستعمالها تعارض . ودليل ذلك إقراره عليه الصلاة والسلام فصل من أطرحها عند التعارض ، وعمله عليه الصلاة والسلام على أطراحها كذلك في مواطن كثيرة ، وندبه إلى ذلك كما تبين في الأحاديث المتقدمة . وقد مر في فصل الأسباب من كتاب الأحكام وجه الفقه في هذا المكان ، عند ذكر كيفية السخول في الأسباب . هذا جواب الأول .

وأما الثاني فإن حقوق الله تعالى على أي وجه فرضت أعظم من حقوق العباد كيف كانت ، وإنما فسح للمكلف في أخذ حقه وطلبه من باب الرخصة والتوسعة ، لا من باب عزائم المطالب ، وبيان ذلك في فصل الرخص والعزائم . وإذا كان كذلك فالعزائم أولى بالتقديم ما لم يعارض معارض . وأيضا فإن حقوق الله إن كانت ندبا إنما هي من باب التحسينات ، خادم للضروريات ، وإنها ربما أدى الإخلال بها إلى الإخلال بالضروريات ، وإن المتدورات بالجزء واجبات بالكل . فلاجل هذا كله قد يسبق ^(١) إلى النظر بتقديمها على واجبات حقوق العباد ، وهو نظر قهفي صحيح مستقيم في النظر

وأما الثالث فلا معارضة فيه ؛ فإن أدلته لا تدل على تقديم حقوق العباد على حقوق الله أصلا ، وإذا لم تدل عليها لم يكن فيها معارضة أصلا ، وإلى هذا كله فإن تقديم حقوق العباد إنما يكون حيث ^(٢) يعارض في تسليم حق الله معارض يلزم منه تصيير حق الله تعالى ، فانه إذا شق عليه الصوم مثلا لمرضه ، ولكنه صام ، فشفاه ألم المشقة بالصوم عن استيفاء الصلاة على كمالها ، وإدامة الحضور فيها ، أو ما أشبه ذلك ، عادت عليه المحافظة على تقديم حق الله إلى الإخلال بجمعه ، على الأسباب المتعلقة بحق الله تعالى . فهذه مقدمة باعتبار هذا النظر وأدلته

(١) هو كما ترى من الخطأ

(٢) وفي الحقيقة يرجع الى تقديم حق الله تعالى

﴿المسألة الثامنة عشرة﴾ فيما إذا تعارض الأمر والنهي وأحدهما أصلي والآخر تكليفي ٢٥٧

فلم يكن له ذلك . فأما إن لم يكن كذلك فليس تقديم حق الله على حق العبد
بذكر البتة ، بل هو الأحق على الإطلاق . وهذا فقه في المسألة حسن جدا (١)
وبالله التوفيق .

فصل

واعلم أن ما تقدم من تأخير حقوق العباد إنما هو فيما يرجع إلى نفس المكلف
لا إلى غيره ، أما ما كان من حق غيره من العباد فهو بالنسبة إليه من حقوق الله
تعالى . وقد تبين هذا في موضعه

﴿المسألة الثامنة عشرة﴾

الأمر والنهي يتواردان على الفعل وأحدهما راجع إلى جهة الأصل والآخر
راجع إلى جهة التعاون ، هل يعتبر الأصل أو جهة التعاون ؟ أما اعتبارها معا من
جهة واحدة فلا يصح (٢) ولا بد من التفصيل : فالأمر إما أن يرجع إلى جهة الأصل
أو التعاون

فإن كان الأول (٣) فخلاصه راجع (٤) إلى قاعدة سد الرائع ، فإنه منع الجائز (٥)

(١) نعم ، فقه حسن . ولكن هذه المسألة ينقصها بسط التفريع على مسألة الحقوق
كما أشرنا إليه ، كما ينقصها أكثر من هذا تحرير الأدلة وإحكامها ، كما تعودناه من
المؤلف رحمه الله

- (٢) لأنه يؤدي إلى تكليف ما لا يطاق وقوعا ، مع الاتفاق على عدمه
(٣) ومثاله مشتري الأغذية من الأسواق لا احتكارها فأصل الشراء مأذون فيه
تلكسب المعاش ولكنه قد يؤدي إلى التضيق على الجمهور . والاحتكار ممنوع إذا
أدى إلى ذلك كما رواه مالك عن عمر قال (لا حكرة في سوقنا) الحديث
(٤) فمنهم من يجعلها مطردة فيمنع الأصل ، كالك . ومنهم من يخصها بمواضع
قد يكون منها هذا وقد لا يكون . وقوله (فانه منع الجائز) مبنى على إعمالها
(٥) أي المأذون فيه ، لأن الموضوع الأمر

ثلاثا يتوصل به إلى المنوع ، وقد مر ما فيه ^(١) ، وحاصل الخلاف فيه أنه يحتمل ثلاثة أوجه :

« أحدها » اعتبار الأصل ، إذ هو الطريق المنضبط ، والقانون المطرد .
« والثانى » اعتبار جهة التعاون ، فان اعتبار الأصل مؤدّ إلى اللال ^(٢)

(١) وأنه متفق عليه فى الجملة ، وأنه حصل اختلاف فى بعض التفاصيل
(٢) صوابه (المآل) كما يعينه المقام ولا حق الكلام أو كما سيأتى فى المسألة العاشرة من كتاب الاجتهاد

(وتلخيص المسألة) أنه إذا ورد أمر ونهى على فعل باعتبارين : اعتبار أصله وذاته ، بقطع النظر عما يؤول إليه ويترتب عليه ، ويعين هو عليه واعتبار المآل والتعاون ، وكان أصل الفعل من الضروريات أو الحاجيات فاما أن يرد الأمر على أصله والنهى على ما يؤدى إليه ، أو بالعكس

فان كان الأول ففيه خلاف (١) اعتبار الأصل وقطع النظر عما يؤول إليه ووجهه أن الأصل هو المطرد والمنضبط — (٢) اعتبار جهة التعاون والمآل لأن اعتبار الأصل وقطع النظر عن المآل يؤدى إلى هذا المآل المنهى عنه ، وأيضاً يفتح باب الحيل لأن الحيل مبنية على أن يكون الشيء مستوفياً بذاته شرائط الحل ولو صورة ، ويقطع فيها النظر عما يؤول إليه من المفسدة الشرعية لمنهى عنها كما هو معروف فى مثل حيل العقود المؤدية إلى الربا فان ظاهرها الحل باعتبار ذاتها وإن أدت إلى الربا (٣) التفصيل : إن غلبت جهة التعاون المنوعة روعي الأصل ، لأنه إن لم يراع بطال العمل بالأصل المأذون فيه ، وهو ضرورى أو حاجى ، فيؤدى إلى تكليف مالا يطاق أو إلى الحرج — ويساعده ما تقدم فى الفصل الأول من المسألة الخامسة عشرة ، فراجع به برمه — وإن لم تغلب فلا جتهاد

وإن كان الثانى وهو توجه النهى إلى الأصل والطلب إلى التعاون فالحكم اعتبار النهى الذى فى الأصل ، ثلاثا يؤدى إلى إلغاء النهى ، والتوصل بالمنوع شرعا إلى مطلوب ضعيف استحساناً فهو جهة التعاون ، كالمثل الذى ذكره المؤلف (يسرق ليتصدق) وهو باطل (ليتها لم تزن ولم تصدق) ومحل اعتبار النهى مالم يكن فيه معارضة مصلحة الخاصة مع مصلحة العامة ، فتقدم المصلحة العامة ؛ وذلك كتلقو الركبان ، فانه ضرورى أو حاجى لكسب الشخص لعياله ، وإهمال هذا الكسب

الممنوع ، والأشياء إنما تحل وتحرم بما آلاها ، ولأنه فتح باب الحيل
« والثالث » التفصيل : فلا يخلو أن تكون جهة التعاون غالبية ، أو لا . فإن
كانت غالبية فاعتبار الأصل واجب ، إذ لو اعتبر الغالب هنا لأدى إلى انحراف
الأصل جملة ، وهو باطل . وإن لم تكن غالبية فالاجتهاد

وإن كان الثاني فظاهره شنيع ، لأنه إلغاء لجهة الهى ليتوصل إلى المأمور
به تعاوناً ، وطريق التعاون متأخر في الاعتبار عن طريق إقامة الضرورى والحاجى
لأنه تكلي . وما هو إلا بمثابة الغاصب والسارق لينتدق بذلك على الساكن أو يبنى
قنطرة . ولكنه صحيح إذا نزل منزلته ، وهو أن يكون من باب الحكم على الخاصة لأجل العامة ،

وتركه منى عنه ، ولكنه يؤدى الى مصلحة العامة ، حيث يشترن من السوق
حاجاتهم بدون تعنت الوسيط الذى يرفع الاثمان ، فهو منى عنه يؤدى الى المطلوب
هو ارفاق العامة ، قدمت مصلحة العامة . ومثله بيع الحاضر للبادى هو من الضرورى
أو الحاجى وهو نصح مطلوب ، وتركه منى عنه ، لكن هذا الترك فيه تعاون
ورفق بأهل الحضر ، لأن البدوى يبيع لهم حسبما يفهم هو فى الاسعار ، ولكن
الحاضر إذا باع له يقف على الاسعار الجارية فى الحضر ، وفيه تضيق عليهم
فألقى النهى عن ترك النصح وروعى المألوب وهو التعاون رفقا بالحضر ، وتقديمها
للمصلحة العامة ، وكذا تضمين الصانع والصانع ادين بالوكيل ، والمودع بالفتح -
وأصل الحكم عدم الضمان فيما بأيديهم الناس ، وجعلهم ضامين منى عنه حفظا
لحقوقهم ، ولكنه روعى جانب الطلب فى التعاون ، فجعلوا ضامين تقديمها للمصلحة
العامة . وكذا مسألة أن بكر رضى الله عنه ، سبب لعيالة ضرورى أو حاجى بوتركه
منى عنه ، لكنه يؤدى الى مصلحة عامة المسلمين ، فألقى النهى فى الأصل وروعى
جانب التعاون والمآل ، وهو المصلحة العامة لأنه نزل منزلة الضرورى والحاجى
هذا وباب الحكم على الخاصة لأجل العامة واسع ومنه نزوع الملكية الخاصة
للسانف العامة ومنه ما وقع فى زمن معاوية رضى الله عنه من قتل قتل أحد من
مقابرهم الى جهة أخرى لاجراء العين الجارية بجانب أحد ، وكان ذلك بمحض
الصحابة ولم ينكروا عليه . وقد يكون منه تشرىح جش الاموات لفائدة طب
الاحياء ، الى غير ذلك ، وبهذا التلخيص تعلم ما كتبه بعضهم هنا

كالنعم من تلقى الركبان ، فإن منعه في الأصل ممنوع ، إذ هو من باب منع الارتفاق ، وأصله ضروري أو حاجي لأجل أهل السوق . ومنع بيع الحاضر للبادي ؛ لأنه في الأصل منع من النصيحة إلا أنه إرفاق لأهل الحضر ، وتضمن الصناع قد يكون من هذا القليل ، وله نظائر كثيرة ؛ فإن جهة التعاون هنا أقوى . وقد أشار الصحابة على الصديق — إذ قدموه خليفة — بترك التجارة والقيام بالتحرف على العيال ، لأجل ما هو أعم في التعاون ، وهو القيام بمصالح المسلمين ، وعوضه من ذلك في بيت المال . وهذا النوع صحيح كما تفسر والله أعلم

الفصل الرابع

في العموم والخصوص

ولا بد من مقدمة تبين المقصود من العموم والخصوص ههنا والمراد العموم المعنوي ، كان له صيغة مخصوصة أولاً ، فإذا قلنا في وجوب الصلاة أو غيرها من الواجبات وفي تحريم الظلم أو غيره : إنه عام ، فإنما معنى ^(١) ذلك أن ذلك ثابت على الإطلاق والعموم ، بدليل فيه صيغة عموم أولاً ؛ بناء على أن الأدلة المستعملة هنا إنما هي الاستقرائية ، المحصلة بمجموعها القطع بالحكم ، حسبما تبين في المقدمات والخصوص ، بخلاف العموم . فإذا ثبت مناه النظر وتحقق فيتمتع به مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾

إذا ثبتت قاعدة عامة أو مطلقة ^(٢) فلا تؤثر فيها معارضة قضايا الأعيان ولا

(١) سيأتي ذكره في المسألة السادسة ؛ ويستدل عليه هناك بجملة وجوه

(٢) لم ترد مقيدة . وقوله (قضايا الأعيان) كما ورد مسح صلى الله عليه وسلم على عمامته ، فلا يؤثر ذلك في قاعدة وجوب مسح نفس الرأس في الوضوء ويكون مسح العمامة متى كانت روايته قوية مستثنى للعدو بجرح أو مرض بالرأس يمنع من مباشرة المسح عليها ، وكما سيأتي في الفصل التالي في قضية قتل موسى للقيبطي .

حكايات^(١) الأحوال . والدليل على ذلك أمور :

(أحدها) أن القاعدة مقطوع بها بالفرض ؛ لأننا إنما نتكلم في الأصول الكلية القطعية . وقضايا الأعيان مظنونة أو متوهمة . والمظنون لا يقف للقطعي ولا يعارضه .

(والثاني) أن القاعدة غير محتملة ؛ لاستنادها^(٢) الى الأدلة القطعية . وقضايا الأعيان محتملة ؛ لا يمكن أن تكون على غير ظاهرها ، أو على ظاهرها وهي مقطوعة ومستثناة^(٣) من ذلك الأصل ، فلا يمكن — والحالة هذه — إبطال كلية القاعدة بما هذا شأنه .

(والثالث) أن قضايا الأعيان جزئية ، والقواعد المطردة كليات . ولا تنهض الجزئيات أن تنقض الكليات . ولذلك تبقى أحكام الكليات جارية في الجزئيات وإن لم يظهر فيها معنى الكليات على الخصوص ؛ كافي المسألة السفرية^(٤) بالنسبة الى الملك المتترف ، وكما في الفنى بالنسبة الى مالك النصاب والنصاب لا يفنيه على الخصوص ، وبالعقد في مالك غير النصاب وهو به غنى

(والرابع) أنها لو عارضتها فيما أن يُسلا مماً ، أو يهمل ، أو يعمل بأحدهما دون الآخر ، أعنى في محل المعارضة : فإعمالها معاً باطل^(٥) وكذلك إهمالها ؛ لأنه

(١) كالحكايات التي تقدمت عن عثمان وعمر من تركهم في بعض الأحيان ما هو مشروع باتفاق فلا ضجة ، خوفاً من اعتقاد الناس فيه غير حكمه كالوجوب مثلاً (٢) أى فالأدلة القطعية التي انتجت هذه القاعدة حددت معناها بحيث صارت لا تحتمل إرادة غير ظاهرها

(٣) أى مع بقاء العموم في الباقي بعد الاستثناء

(٤) فإن العلة للرخصة بالانطار أو القصر المشقة ، وليست متحققة في الملك الذي يستعمل وسائل الترف في سفره . وهكذا ما بعده في الفنى بالنسبة الى تحديد النصاب فيمن لا يجعله النصاب غنياً ، وعكسه

(٥) لأنه يستلزم التكليف بالضدين معاً وهو لا يجوز

إعمال^(١) للمعارضة فيما بين الظنى والقطعى . وإعمال الجزئى دون الكلى ترجيح له على الكلى ، وهو خلاف القاعدة ، فلم يبق إلا الوجه الرابع ، وهو إعمال الكلى دون الجزئى وهو المطلوب .

فإن قيل هذا مشكل على بابي التخصيص والتقييد ، فإن تخصيص العموم وتقييد المطلق صحيح عند الأصوليين بأخبار الأحاد وغيرها من الأمور المظنونة وما ذكرت جازفياً ، فيلزم إما بطلان ما قالوه ، وإما بطلان هذه القاعدة ، لكن ما قالوه صحيح فلزم إبطال هذه القاعدة .

فالجواب من وجهين

« أحدهما »^(٢) أن ما فرض في السؤال ليس من مسألتنا بحال ، فإن ما نحن فيه من قبيل ما يتوهم فيه الجزئى معارضا وفى الحقيقة ليس بمعارض ؛ فإن القاعدة إذا كانت كلية ، ثم ورد فى شئ مخصوص وقضية عينية ما يقتضى بظاهرة المعارضة فى تلك القضية المخصوصة وحدها ، مع إمكان أن يكون معناها موافقا لا مخالفا ، فلا إشكال فى أن لا معارضة^(٣) هنا . وهو هنا محل التأويل لمن تأول ، أو محل عموم

(١) لأن إعمال الدليلين أو التوقف فيهما فرع عن تعارضهما مع عدم الترجيح لأحدهما ، والواقع خلافه ؛ لأنه لا معارضة إلا عند التساوى

(٢) أين ثانيهما

(٣) أى والعموم معتبر . ويؤول الجزئى بما يليق به من المحامل التى تقبلها اللغة والأصول الدينية . وذلك حيث يكون الجزئى لا يلىق به أن يطرح ، بأن كان كتابا أو سنة متواترة ولو معنى . وقوله (أو محل عموم الاعتبار) لعل الأصل (اعتبار العموم) هكذا بالتقديم والتأخير ، أى مع طرح الدليل الجزئى وعدم الاعتداد به إذا لم يكن كسابقه ، بأن كان سنة دخلتها علة من العطل ، كأن كانت رسالة أو موقوفة أو مقطوعة أو كذب الأصل فيها الفرع . وكل من المحلين العموم فيه معتبر قطعا لا راحة للتخصيص فيه ، إلا أن الأول لقوة الجزئى سنداً وعدم إمكان طرحه كان محل التأويل ، والثانى لضعف سنده لا حاجة فيه إلى التأويل بدون ضرورة .

الاعتبار إن لاق بالموضع الأطراح والإهمال، كما ^(١) إذا ثبت لنا أصل التنزيه

(١) تقدم لك تمثيل قضايا الأعيان بالمسح على العامة. وليس في مسألة التنزيه قضايا أعيان ولا حكاية حال، إنما فيها أدلة شرعية جزئية ربما يدل ظاهرها على المعارضة، كحديث (ينزل ربنا إلى سماء الدنيا الخ) وكافي آية (يد الله فوق أيديهم) وهكذا. وأصل الكلام في قضايا أصول الفقه أو قضايا الفقه نفسه، كثنائي الملك للمترف والتصاب لا في أصول العقائد.

وبالجملة فالمقام مشكل، لأننا إذا جرينا على التقرير الماضي جميعه من أول المسألة إلى أول الجواب من أن الكلام في مسألة من أصول الفقه ورد عليه أن الأدلة لاسيما الرابع لا تظهر في كليات فروع الفقه. وأيضا فالجواب ضعيف، لأنه ما الذي يعرف به أن الجزئي ليس معارضا في الحقيقة وإن فهم فيه المعارضة، فاما أن قوله وإما نسقطه، وأنه في هذه الحالة غير ما أريد بالخصص ظاهره من غير تأويل ولا احتمال؟ وأيضا فلا معنى للتمثيل بمسألة التنزيه وعصمة الأنبياء. ولا يقال إن هذا مجرد تشبيه. وليس تمثيلا لما نحن فيه، فهو تشبيه يقرب الفرض من الفرق بين ما يتوهم فيه التخصيص وليس بتخصيص وبين ما يكون المراد ظاهر التخصيص لأننا نقول: البعد شاسع بين المقامين، لأن التنزيه وعصمة الأنبياء من المقطوع عن عمومهم بالأدلة العقلية والنقلية، فكل ماورد مخالفا لذلك من جزئيات الأدلة يعلم أنه ليس بمخصص، فيجري فيه أحد الأمرين المذكورين: إما التأويل، أو الإهمال. ولا كذلك القضايا العامة في الفروع لأنها جميعها قابلة للتخصيص حتى بخبر الأحاد فلا طريق لمعرفة ما يراد منه ظاهره ليكون مخصصا ومالم يرد حتى قوله أو نظرحه وإن جرينا على أن هذه المسألة في قضايا العقائد — وهو الذي يناسب ما يدكره في الفعل بعده تقريرا على هذه المسألة — خرجت عما نحن فيه، ولم يناسبها التقرير السابق في قوله: (مقطعة ومستتة من ذلك الأصل) وقوله: (ولذلك تبقى أحكام الكليات جارية الخ) وبالجملة فلا بد أن يكون لسقوط الوجه الثاني أثر في التباس الجواب. وربما كان قوله (كما إذا ثبت الخ) مرتبطا بما سقط من الوجه الثاني والله أعلم. وقد يقال إن المسألة الأولى يراد بها ما هو أعم من الأصولين. فليك تتبع التقرير من أول المسألة والتمثيل والأشكال والجواب بناء على التعميم في الأصول المذكورة، فطالعك فصل إلى ازالة بعض ما أشرنا إليه من إشكالات المسألة

كلياً علماً ثم ورد موضع ظاهره التشبيه في أمر خاص يمكن أن يراد به خلاف ظاهره ، على ما أعطته قاعدة التنزيه ، فقل هذا لا يؤثر في صحة السكينة الثابتة . وكذا إذا ثبت لنا أصل عصمة الأنبياء من المذنب ، ثم جاء قوله : « لم يكذب إبراهيم إلا ثلاث كذبات ^(١) » . ونحو ذلك ، فهذا لا يؤثر لاحتمال حمله على وجه لا يخرم ذلك الأصل ، وأما تخصيص العموم فشيء آخر لأنه إنما يعمل بناء على أن المراد بالتخصيص ظاهره من غير تأويل ولا احتمال . فيثبت العمل ويعتبر كما قاله الأصوليون ، وليس ذلك بما نحن فيه

فصل

وهذا الموضع كثير الفائدة ^(٢) عظيم النفع ، بالنسبة إلى التمسك بالكليات إذا عارضتها الجزئيات وقضايا الأعيان ^(٣) ، فإنه إذا تمسك بالكلية كان له الخير في الجزئي في حمله على وجوه كثيرة ، فإن تمسك بالجزئي لم يمكنه مع التمسك بالخيرة ^(٤) في الكل ، فثبت في حقه المعارضة ، ورمت به أيدي الاشكالات في مهاو بعيدة وهذا هو أصل الزين والضلال في الدين ، لأنه اتباع للمتشابهات ، وتشكك في القواطع المحكمات . ولا توفيق إلا بالله

ومن فوائده سهولة المتناول في انقطاع الخصام والتشبيب الواقع من المخالفين

(١) أخرجه في التيسير عن الحنفية إلا أنساني

(٢) الفوائد التي ذكرت في هذا الفصل إنما تبنى على الكليات المقطوع بها التي لا تقبل تخصيصاً ولا استثناء . ومعلوم أن ذلك في أصول العقائد ، لا في أصول الفقه (٣) مثلاً لما بذنه صلى الله عليه وسلم بليس الحرير للحكمة وللحاجة قولان في صحة التخصيص بتلك القضايا ، ولكن التحقيق أن التخصيص إنما هو بالعلة المصرح بها التي لا يجلها ورد الاذن . فإذا لم تكن مصرحة فلا تخصيص

(٤) لأن الكل على ما تقدم غير محتمل ، بل متحد المعنى ، لا يقبل تأويلاً . فإذا اعتبر ظاهر الجزئي فلا مناص من المعارضة

(المسألة الثانية) القواعد الشرعية جارية على العموم المادى لا الكلى ٢٦٥

ومثال هذا ما وقع في بعض المجالس ، وقد ورد على « غرناطة » بنص المدونة الأفرقية فأورد على مسألة العصمة الإشكال المورد في قتل موسى للقطبي ، وأن ظاهر القرآن يقضى بوقوع المعصية منه عليه السلام بقوله : (هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ) وقوله : (رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي) ، فأخذ معه في تفصيل ألفاظ الآية بمجرد ما ذكر فيها من التأويلات إخراج الآيات عن ظواهرها . وهذا المأخذ لا يتخلص ، وربما وقع الانفصال على غير وفاق ، فكان مما ذكرت به . بنص الأصحاب في ذلك : للمسألة سهلة في النظر إذا روجعها الأصل ، وهي مسألة عصمة الأنبياء عليهم السلام ، فيقال له : الأنبياء معصومون من الكبائر باتفاق أهل السنة ، وعن الصفائر باختلاف ، وقد قام البرهان على ذلك في علم الكلام ، فحال أن يكون هذا الفعل من موسى كبيرة . وإن قيل أنهم معصومون أيضاً من الصفائر ، وهو صحيح ، فحال أن يكون ذلك الفعل منه ذنباً . فلم يبق إلا أن يقال . أنه ليس بذنب ، ولك في التأويل السمة بكل ما يُلحق بأهل النبوة ولا ينبوعه . ظاهر الآيات فاستحسن ذلك ، ورأى ذلك مأخذاً علمياً في المناظرات ، وكثيراً ما يبنى عليه النظر ، وهو حسن . والله أعلم .

﴿ المسألة الثانية ﴾

ولما كان قصد الشارع ضبط الخلق إلى القواعد العامة^(١) وكانت العوائد قد جرت بها سنة الله أكثرية لا عامة ، وكانت الشريعة موضوعة على مقتضى ذلك الوضع ، كان من الأمر الملتفت إليه إجراء القواعد على العموم المادى ، لا الكلى التام الذي لا يختلف عنه جزئياً ما أما كون الشريعة على ذلك الوضع فظاهر ، ألا ترى أن وضع التكليف عام .

(١) لأنه لا يتأتى ذلك من الجزئيات ، لاستحالة حصرها فلا بد في التشريع العام من قواعد عامة

وجعل على ذلك علامة البلوغ ، وهو مظنة لوجود العقل الذي هو مناط التكليف لأن العقل يكون عنده في الغالب لا على العموم ، إذ لا يطرده ولا ينعكس كلياً على التمام ، لوجود من يمت عقله قبل البلوغ ، ومن ينقص وإن كان بالغاً ، إلا أن الغالب الاقتران . وكذلك ناط الشارع القطر والقصر بالسفر لعله المشقة ، وإن كانت المشقة قد توجد بدونها وقد تفقد معها . ومع ذلك فلم يعتبر الشارع تلك النوادر ، بل أجرى القاعدة مجراها . ومثله حد النفي بالنصاب ، وتوجيه الأحكام بالبينات^(١) ، وإعمال^(٢) أخبار الآحاد والقياسات الظنية إلى غير ذلك من الأمور التي قد تختلف مقتضياتها في نفس الأمر ، ولكنه قليل بالنسبة إلى عدم التخلّف . فاعتبرت هذه القواعد كلية عادية لا حقيقية .

وعلى هذا الترتيب تجد سائر القواعد التكليفية

وإذا ثبت ذلك ظهر أن لا بد من إجراء العمومات الشرعية على مقتضى الأحكام العادية ، من حيث هي منضبطة بالمظنات ، إلا إذا ظهر معارض^(٣) فيعمل على ما يقتضيه الحكم فيه ، كما إذا علنا القصر بالمشقة ، فلا ينتقض بالملك المترف

(١) أى مع أن البيئة قد تخطى ، وقد تكذب ، ومع ذلك يجب ترتيب الحكم على الشهاده ، فقد يكون الحكم في الواقع خطأ . لكنه نادر لا يعتد به . لأنه لا طريق غيره لإجراء العدالة بين الناس ، حسبما جرت به العادة الآلية فيهم .
(٢) في الاستدلال بها على الأحكام الشرعية ، مع أنها محتملة لما يجعلها غير صالحة للأخذ بها وبناء الأحكام الشرعية العملية عليها . ومثله أو أشد منه يقال في القياسات وكلها ظنية بين ضعيفة وقوية ، كما هو معروف من أنه يتوجه على القياس نحو أربعة وعشرين اعتراضاً تجعل الأخذ به غير مقطوع بصحته في الواقع . ولكن الشرع مع ذلك اعتبره بناء على أنه يوصل إلى الصواب عادة .

(٣) وذلك كما إذا ظهر كذب الشهود فبرد وينقض^{الحكم} . وكما إذا ظهر نص في مقابلة القياس فيرجع للنص ، لفساد اعتبار القياس حينئذ . فقوله (كما إذا الخ) راجع لما قبل إلا .

ولا بالصناعة الشاقة . وكما لو علل الربا في الطعام بالكيل ^(١) فلا ينتقض بما لا يتأتى كيـله ^(٢) لقلة أو غيرها ، كالثقافة من البر . وكذلك إذا عللناه في التقدين بالثنية لا ينتقض بما لا يكون ثمنا لقلته ، أو عللناه في الطعام بالاعتيات ، فلا ينتقض بما ليس فيه اقتيات ، كالحبة الواحدة . وكذلك إذا اعترضت علة القوت بما يقتات

(١) لا يخفى أن الكيل وصف طردى ليس فيه المناسبة التي يترتب عليها الحكم عند ذوى العقول السليمة . وقيل العلة الوزن كما هو رأى أبى حنيفة وروايه عن أحمد . وعند مالك والشافعى أن العلة القوت ورجحه ابن القيم وأما الدرهم والدنانير فذهب أبى حنيفة أن العلة كونهما موزونين وعند مالك والشافعى أن العلة الثمنية . وقال ابن القيم أنه الصواب ، لأن الدرهم والدنانير أثمان المبيعات ، والتمن هو المعيار الذى جعل ضابطا لقيم الأموال فيجب أن يكون مضبوطا محدودا لا يرتفع . ولا ينخفض إذ لو كانت ترتفع وتنخفض لكنت كالسلع ، قصد أن تكون أصلا يرجع إليه في تقويم الأموال وحاجة الناس إلى أصل ترد إليه القيم حاجة ضرورية عامة وذلك لا يكون إلا بما يستمر على حالة واحدة حتى ترتفع المنازعات وتتقطع الخصومات بالرجوع إليه . ولو أصبح درهم بدرهم متخالفة في وصف ككون أحدهما صحيصة والأخرى مكسرة أو صغيرة وكبيرة وهكذا صارت الدرهم متجرا وجزا إلى ربا النسبة فيها ولا بد . والأثمان لا قصد لأعيانها . بل ليتوصل بها إلى السلع . فإذا صارت هي سلعا قصد لأعيانها فسد . صالح الناس . وهذا أمر معقول يختص بالتقدين ، لا يتعداه إلى كل موزون كما يقول أبو حنيفة . وبالجمله فقد منع ربا الفضل في التقدين لأنه مفوت لمصاحبة انضباط القيم وقض لأساس التعامل ولأنه ذريعة إلى ربا النسبة . ومنع في الطعام سدا لهذه الذريعة في الأقوات التي تشتد حاجة الناس إليها لتفاضل في التقدين والطعام حرام وسيلة للحرام

(٢) الكيل والثنية والقوت ليست علة بمعنى الحكمة كالشقة في السفر وإنما هي الأوصاف المنضبطة التي ينط بها الحكم وجعلت علامة على وجود الحكمة فاذن الذى يقال أنه متى وجد الكيل أو الثنية أو القوت حرم التفاضل ، سواء أوجدت الحكمة وهي سد الذريعة وحفظ . ما تشتد إليه حاجة الناس في الأقوات والأثمان أم لم توجد . ولا يقال وجد الكيل أم لم يوجد ، كما لا يقال ، وجد السفر أم لم يوجد ، لأن الوصف الذى ينط به الحكم لا بد منه . فأمثل

في النادر ، كاللوز والجوز والقناء والبقول وشبهها ، بل الاقتيات إنما اعتبر الشارع منه ما كان معتاداً مقبلاً للصلب على الدوام وعلى العموم^(١) ، ولا يلزم اعتباره في : جميع الأقطار^(٢) وكذلك قول أن الحد علق في الحجر على نفس تناول حفظا على العقل ، ثم إنه أجرى الحد في القليل الذي لا يذهب العقل مجرى الكثير ، اعتباراً بالمادة في تناول^(٣) الكثير . وعلق حد الزنى على الإيلاج وإن كان المقصود حفظ الانساب ، فيحد من لم ينزل لأن المادة الغالبة مع الإيلاج الأزال . وكثير من هذا .

فليكن على بال من النظر في المسائل الشرعية أن القواعد العامة إنما تنزل على العموم المادى

﴿ المسألة الثالثة ﴾

لا كلام في أن للعموم صيغاً وضعية . والنظر في هذا مخصوص بأهل العربية وإنما ينظر هنا في أمر آخر وإن كان من مطالب أهل العربية أيضاً ، ولكنه أكيد . التقرير ها هنا . وذلك أن للعموم الذى تدل عليه الصيغة بحسب الوضع نظرين : « أحدهما » باعتبار ما تدل عليه الصيغة في أهل وضعها على الإطلاق . وإلى

(١) بحيث لا تفسد البنية بالاعتصار عليه .

(٢) كأنه يقول أيضاً إنه لا يلزم أن تكون المادة عادة في جميع الأقطار . وهذا يرجع إلى قيد أصل المسألة ، وأن العموم المادى الذى يقول إنه مبنى الأحكام الشرعية لا يلزم اتحاده في جميع الأقطار . إلا أن ذلك إن صح في مثل الاقتيات . والثنية الذين يختلفان في بعض الأقطار ، بحيث يكون الثمن فيها غير الذهب والفضة . وبحيث يكون القوت فيها غير هذه الأصناف أو غير بعضها . أما المادة في جبل البلوغ مظنة للعقل الذى هو مناط التكليف والشهادات ، وفي مسألة الخرقيله وكثيره . وفي مسألة مجرد الإيلاج فالمادة فيه مطردة لافرق بين قطر وآخر

(٣) يعنى أن المادة أن من يتناول القليل يتناول الكثير . فتحريم القليل والحد فيه من مكملات ضرورى حفظ العقل

هذا النظر قصد^(١) الأصوليين ، فلذلك يقع التخصيص عندهم بالعقل^(٢) والحس^(٣) نوسائر^(٤) المحصصات المنفصلة

« والثاني » بحسب المقاصد الاستعمالية التي تقضى العوائد بالقصد إليها ، وإن كان أصل الوضع على خلاف ذلك

وهذا الاعتبار استعمالي ؛ والأول قياسي

والقاعدة في الأصول العربية أن الأصل الاستعمالي إذا عارض الأصل القياسي كان الحكم للاستعمالي .

وبيان ذلك هنا أن العرب تطلق ألفاظ العموم بحسب ما قصدت تعميمه ، مما يدل عليه معنى الكلام خاصة ، دون ما تدل عليه تلك الألفاظ بحسب الوضع الإفرادي ؛ كما أنها أيضاً تطلقها وتقصد بها تعميم ما تدل عليه في أصل الوضع . وكل ذلك مما يدل عليه مقتضى الحال ؛ فإن المتكلم قد يأتي بلفظ عموم^(٥) مما يشمل

(١) ويوضح بما أثبتته الآمدي في كتاب الأحكام في قسم التخصيص بالمنفصل ومناقشته بالأوجه الثلاثة التي تقتضي أنه لا يصح التخصيص به ، ثم تخلص بالجواب بأنه إذا نظر إلى أصل وضع الألفاظ من العموم صح التخصيص ، وإذا نظر إلى عدم إرادة العموم من اللفظ فانه لا تخصيص ، وأنه لامنافاة بين كون اللفظ دالاً على المعنى لغة وبين كونه غير مراد من اللفظ

(٢) كما مثلوا له بقوله تعالى (خالق كل شيء وهو على كل شيء قدير) فالعقل دليل على تخصيص الخلق بغير ذاته وصفاته ، وكذلك القدرة

(٣) كما في قوله تعالى (تجي إليه ثمرات كل شيء) وقوله (تدهر كل شيء بأمر ربها) وقوله (ما تدر من شيء أتت عليه إلا جعلته كالريم) فالحس دليل على أنها لم تدمر الجبال والأنهار وغيرها مما أتت عليه ، فانه خلاف المشاهد

(٤) كتخصيص الكتاب والسنة بغير الاستثناء والشرط والوصف والغاية

(٥) لما حصرنا التخصيص بالمنفصل في العقل والحس والدليل السمعي ، قال القرافي : الحصر غير ثابت ، فقد يقع التخصيص بالعوائد كقولك رأيت الناس فما رأيت أكرم من زيد . فان العادة تقضي أنك لم تركل الناس ولا يخفى أن ما قاله

بحسب الوضع نفسه وغيره ، وهو لا يريد نفسه ولا يريد أنه داخل في مقتضى العموم . وكذلك قد يقصد بالعموم صنفاً مما يصلح اللفظ له في أصل الوضع ، دون غيره من الأصناف ؛ كما ^(١) أنه قد يقصد ذكر البعض في لفظ ^(٢) العموم ومراده من ذكر البعض الجميع ؛ كما تقول ، فلان يملك المشرق والمغرب ^(٣) والمراد جميع الأرض ؛ وضرب زيد الظهر والبطن ؛ ومنه : (رَبُّ الْمَشْرِقَيْنِ وَرَبُّ الْمَغْرِبَيْنِ) (وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله ^(٤)) فكنكك إذا قال : من دخل دارى أكرمته ، فليس المتكلم بمراد ، وإذا قال : أكرمت الناس ، أو قاتلت الكفار فانما المقصود من لئى منهم ، فاللفظ عام فيهم خاصة ، وهم المقصودون باللفظ العام دون من لم يخطر بالبال

قال ابن خروف : ولو حلف رجل بالطلاق والعق ليضرب جميع من فى النار وهو معهم فيها ، فصر بهم ولم يضرب نفسه ، لبر ولم يلزمه شيء . ولو قال : اتهم الأمير كل من فى المدينة فصر بهم فلا يدخل الأمير فى التهمة والضرب — قال فكنكك لا يدخل شيء من صفات البارى تعالى تحت الأخبار فى نحو قوله تعالى : (خالق كل شيء) ؛ لأن العرب لا تقصد ذلك ولا تنويه . ومثله : (والله بكل شيء عليم) وإن كان عالماً بنفسه وصفاته ، ولكن الأخبار إما وقع عن جميع

القراف إجمالاً مبسطة المؤلفون نقل بعض أمثله ابن خروف . ولا يخفى أن التخصيص أن كان لدليل شرعى لزم أن تكون العادة مشتركة فى عهد النبوة ، أما العادات الطارئة فانها تخص مايجرى بين أهل تلك العادة من المحاورات فى التعبير

(١) هذا من باب التشبيه ، لا التمثيل لما نحن فيه ، لأنه عكس الموضوع . لكنه يقرره ويوضحه

(٢) أى فى مكان لفظ العموم فيكون اللفظ دالاً على البعض وهو يريد الجميع

(٣) وهذا من باب الكناية التى تحيد المطلوب بدليل . ففى أوقع فى باب الافادة ، لأن من ملك حدى الشيء فقد ملك جميعه إلى نهايته .

(٤) فهو إله معبود فيهما وفيما يتبعهما ايضا لا فى خصوصهما

المحدثات ، وعلمه بنفسه وصفاته شيء آخر . قال : فكل ما وقع الإخبار به من نحو هذا فلا تعرض فيه لدخوله تحت الخبر عنه ، فلا تدخل صفاته تعالى تحت الخطاب وهذا معلوم من وضع اللسان .

فالحاصل أن المعوم إنما يعتبر بالاستعمال ، ووجوه الاستعمال كثيرة ، ولكن ضابطها مقتضيات ^(١) الأحوال التي هي ملك البيان ، فإن قوله : (تدمر كل شيء) بأمير ربها (لم يقصد به أنها تدمر السموات والأرض والجبال ، ولا المياه ولا غيرها مما هو في معناها ، وإنما المقصود تدمير كل شيء مرت عليه مما شأنها أن تؤثر فيه على الجملة ، ولذلك قل : (فأصبحوا لا ترى إلا مساكنهم) وقال في الآية الأخرى : (ماتذر من شيء أتت عليه لإجملته كالزيم)

ومن الدليل على هذا أنه لا يصح استثناء هذه الأشياء بحسب اللسان ، فلا يقال : من دخل دارى أكرمتها إلا نفسى ، أو أكرمت الناس إلا نفسى ، ولا قاتلت الكفار إلا من لم ألق منهم ، ولا ما كان نحو ذلك ، وإنما يصح الاستثناء من غير المتكلم من دخل النار ، أو من لقيت من الكفار ، وهو الذى يقوم ^(٢) دخوله لو لم يستثن . هذا كلام العرب فى التعميم ، فهو إذاً الجارى فى عمومات الشرع . وأيضاً فطائفة من أهل الأصول نهوا على هذا المعنى ، وأن ما لا يخطر ببال المتكلم عند قصده التعميم إلا بالإخطار لا يحتمل لفظه عليه ، إلا مع الجود على

(١) وهل مقتضيات الأحوال سوى القرائن التى يدركها العقل والحس ؟ كما فى الأمثلة المذكورة ، ومثالى الكتاب الكريم الذين ذكرهما بعد . إلا أن كلام ابن خروف صريح فى تأييد المؤلف فى أنه لا يعد مثل هذا من باب التخصيص . لأن الخارج بالعقل والحس لم يدخل حتى يبحث عن إخراجها فيكون مخصصاً . وقد نسب ذلك إلى وضع اللسان واللغة

(٢) أى ما يقع فى الروم دخوله ، وذلك إما يكون فيما يصح شمول اللفظ للخروج منه له حسب الاستعمال . أما طريقة الأصوليين فبينة على أن كل ما يدخل وضعه يصح إخراج بعضه بالعقل وغيره ، فيكون تخصيصاً

مجرد^(١) اللفظ ، وأما المعنى فيبعد أن يكون مقصوداً للمتكلم ، كقوله صلى الله عليه وسلم . « أَيْتَا إِبَاهِ دَبِغٌ قَدْ طَهِّرُ »^(٢) قال القرطبي^(٣) : بخروج الكلب عن ذهن المتكلم والمستمع عند التعرض للديباغ ليس ببعيد ، بل هو الغالب الواقع ، وقضيضه هو الغريب المستبعد . وكذا قال غيره أيضاً ، وهو موافق^(٤) لقاعدة العرب ، وعليه يحمل كلام الشارع بلا بد .

فان قيل : إذا ثبت أن اللفظ العام ينطلق على جميع ما وضع له في الأصل

- (١) أى باعتبار أصل الوضع ، أما مع مراعاة المعنى والقرائن ومقتضى الحال فما لا يحظر بالبال لا يصح أن يعد داخلاً ، فلا يحتاج إلى إخراج ، فلا تخصيص
- (٢) رواه أحمد والترمذي والنسائي عن ابن عباس بإسناد صحيح
- (٣) يريد القرطبي أن استثناء الشافعي لجلد الكلب من الطهارة بالديباغ لا يحتاج إلى مخصص منفصل ولا متصل وهو يؤيد الأصل الذي يعمل المؤلف لاثباته هنا

(٤) وقد يعد من ذلك مثل (يا أيها الذين آمنوا إذا جاءكم المؤمنات مهاجرات إلى أن قال : فلا ترجعهن إلى الكفار) مع أن من شروط المعاهدة أن من جاء إلى المسلمين يرد إلى الكفار ، وهو لفظ عام يشمل النساء بحسب أصل الوضع الأفرادى . ولا يقال أن التخصيص ورد على النبي صلى الله عليه وسلم لأن التخصيص في معاهدة مثل هذه لا يكون إلا برضا الطرفين وإطلاعهما حتى إنهم لما لم يرضوا عن تخصيص أبي جندل لم يقبله صلى الله عليه وسلم ، ولما قبل النساء المؤمنات لم يبد منها اعتراض . وذلك دليل على أن خروج النساء عن ذهن المتعاقدين كاف ، مع أن الوضع الأفرادى يشملهن . وما هذا إلا من تعويلهم على مقتضى الحال وما يفهم بالقرائن . ولا يتأني ذلك أنه لما جاءت أم كلثوم بنت عقبة بن معيط إليه صلى الله عليه وسلم مهاجرة بعد عتق الهدنة خرج أخوها عمار والوليد إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ليردها ، فلم يردها ، ونزلت الآية في ذلك . لا يتأني هذا ما قلنا ، لأنهم لم يعترضوا بدخولها في عقد الهدنة بلفظ (من جاء) (الشاملة وضعا للنساء ، كما اعترضوا في أبي جندل والموضع يحتاج إلى شيء من الدقة وهذا يتخص من بعض ما قيل في كتب التفسير في هذه الآية

حالة الأفراد ، فإذا حصل التركيب والاستعمال فاما أن تبقى دلالة على ما كانت عليه نظمة الأفراد ، أولاً - فإن كان الأول ^(١) فهو مقتضى وضع اللفظ ، فلا إشكال وإن كان الثاني فهو تخصيص للفظ العام ، وكل تخصيص لا بد له من تخصيص عقلي أو قلمي أو غيرهما ، وهو مراد الأصوليين

ووجه آخر ، وهو أن العرب ^(٢) حملت اللفظ على عمومه في كثير من أدلة الشريعة ، مع أن معنى ^(٣) الكلام يقتضى على ما قرر خلاف ما فهموا . وإذا كان فهمهم في سياق الاستعمال معتبراً في التعميم حتى يأتي دليل التخصيص دل على أن الاستعمال لم يؤثر في دلالة اللفظ حالة الأفراد عندهم ، بحيث صار كوضع ثمان ؛ بل هو باق على أصل وضعه ، ثم التخصيص آت من وراء ذلك بدليل متصل أو منفصل . ومثال ذلك أنه لما نزل قوله تعالى : (الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ) الآية اشق ذلك عليهم وقالوا : أينما لم يلبس إيمانه بظلم ؟ ^(٤) فقال عليه الصلاة والسلام : « إنه ليس بذاك » ألا تسمع إلى قول لقمان : إن الشرك لظلم عظيم . وفي رواية ^(٥) فنزلت : (إن الشرك لظلم عظيم) . ومثل

(١) كما في قوله (وأفع بكل شيء عليم) فليس محل إشكال ولا نزاع
(٢) أخذ عنوان (العرب) ولم يقل الصحابة مثلاً ، لما سيجي في آية (إنكم وما تعبدون إلخ) وليأتى انفصاله وتعميره عن الاعتراض الآتي في الفصل في قوله (فقلنا بل أن يقول إن السلف الصالح إلخ)
(٣) يأتي إيضاح هذه الجملة في قوله بعد (إلى أشياء كثيرة سياقتها يقتضى بحسب المقصد الشرعي إلخ)

(٤) أي فقد ابقوا اللفظ على عمومه الذي كان له في الأفراد ، ولم يتغير معناه عند استعماله ، حتى احتاجوا إلى التخصيص وهو قوله (ليس بذاك إلخ) مع أن سياق الآية وما قبلها من الآيات في أهل الشرك
(٥) تقدم (ج ٣ - ص ١٤٢)

(٦) الرواية الأولى أقصد في التهم ، وأوضح في الغرض

ذلك أنه لما نزلت : (إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ) قَالَ بعض الكفار بقصد مُعبِت الملائكة ، وَعُبِدَ الْمَسِيحُ ! فَنَزَلَ (إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَى) الْآيَةُ ! إِلَى أَشْيَاءَ كَثِيرَةٍ سَيَاقُهَا يَقْتَضِي بِحَسَبِ الْمَقْصِدِ الشَّرْعِيِّ عُمُومًا أَخْصَ مِنْ عُمُومِ الْفَلْظِ ، وَقَدْ فَهِمُوا فِيهَا مَقْتَضَى الْفَلْظِ ، وَبَادَرَتْ أَفْهَامُهُمْ فِيهِ ، وَهَمَّ الْعَرَبُ الَّذِينَ نَزَلَ الْقُرْآنُ بِلِسَانِهِمْ ، وَلَوْلَا أَنْ الْإِعْتِبَارَ عِنْدَهُمْ مَا وَضَعَ لَهُ الْفَلْظُ فِي الْأَصْلِ لَمْ يَجْعَلْ مِنْهُمْ فُهُمًا .

فَالْجَوَابُ عَنْ الْأَوَّلِ أَنَا إِذَا اعْتَبَرْنَا الْإِسْتِعْمَالَ الْعَرَبِيَّ فَقَدْ تَبَقَّى دَلَالَتُهُ الْأَوَّلَى وَقَدْ لَانَبَقَ ، فَإِنْ جِئْتَ فَلَا تَحْصِيصَ ، وَإِنْ لَمْ يَتَبَقْ دَلَالَتُهُ فَقَدْ صَارَ لِلْإِسْتِعْمَالِ إِعْتِبَارٌ آخَرٌ لَيْسَ لِلْأَصْلِ ، وَكَأَنَّهُ وَضَعَ ثَانٍ حَقِيقِي لَا مِجَازِي . وَرَبَّمَا أُطْلِقَ بَعْضُ النَّاسِ عَلَى مِثْلِ هَذَا لَفْظَ « الْحَقِيقَةُ اللَّفْظِيَّةُ » إِذَا أَرَادُوا أَوَّلَ الْوَضْعِ ، وَلَفْظَ « الْحَقِيقَةُ الْعَرَفِيَّةُ » ^(١) إِذَا أَرَادُوا الْوَضْعَ الْإِسْتِعْمَالِي . وَاللَّيْلُ عَلَى صَحَّتِهِ مَا ثَبَتَ فِي أَصُولِ الْعَرَبِيَّةِ مِنْ أَنَّ لَلْفَلْظِ الْعَرَبِيِّ أَصَالَتَيْنِ : أَصَالَةً قِيَاسِيَّةً ، وَأَصَالَةً اِسْتِعْمَالِيَّةً . فَلِلْإِسْتِعْمَالِ هُنَا أَصَالَةٌ أُخْرَى غَيْرَ مَا لِلْفَلْظِ فِي أَوَّلِ الْوَضْعِ ، وَهِيَ الَّتِي وَقَعَ الْكَلَامُ فِيهَا ، وَقَامَ الدَّلِيلُ عَلَيْهَا فِي مَسْأَلَتِنَا . فَالْعَامُ إِذَا فِي الْإِسْتِعْمَالِ لَمْ يَدْخُلْهُ ^(٢) تَحْصِيصٌ بِحَالٍ .

وَعَنِ الثَّانِي أَنَّ الْفُهُمَ فِي عُمُومِ الْإِسْتِعْمَالِ مَتَوَقَّفٌ عَلَى فَهْمِ الْمَقَاصِدِ فِيهِ ، وَلِلشَّرِيعَةِ

(١) الْحَقِيقَةُ الْعَرَفِيَّةُ عِنْدَهُمْ كَالْحَقِيقَةُ اللَّفْظِيَّةُ فِي أَنَّهُمَا يَنْظُرُ فِيهِمَا إِلَى الْفَلْظِ بِإِعْتِبَارِ الْأَفْرَادِ ، كَمَا قَالَهُ فِي لَفْظِ دَابَّةٍ وَأَنَّ اِسْتِعْمَالَهُ فِي خُصُوصِ ذَوَاتِ الْأَرْبَعِ مَنْظُورٌ فِيهِ لِلْفَلْظِ الْإِفْرَادِي ، يَقْطَعُ النَّظَرَ عَنْ مَعْنَى الْكَلَامِ الَّتِي تَقْتَضِي الْعَوَاتِدُ بِالْقَصْدِ إِلَيْهِ . وَيَفْهَمُ بِمَعْنَى سِيَاقِ الْكَلَامِ . فَهَذَا تَفَرُّقٌ بَيْنَ الْحَقِيقَةِ الْعَرَفِيَّةِ وَبَيْنَ الْأَصَالَةِ اِسْتِعْمَالِيَّةِ الَّتِي يَرْتَبِطُ بِهَا فِي هَذَا الْمَقَامِ .

(٢) أَيْ هُوَ وَإِنْ لَمْ يَتَبَقْ دَلَالَتُهُ الْوَضِيعَةُ ، إِلَّا أَنَّهُ دَلَّ عَلَى عُمُومٍ آخَرَ اقْتِضَاءُ اِسْتِعْمَالِهِ وَدَلَالَتُهُ حَقِيقَةً أَيْضًا لَا مِجَازَ ، وَلَيْسَ هَذَا تَحْصِيصًا حَتَّى يَقَالَ (وَكُلُّ تَحْصِيصٍ لَا يَبْدُ لَهُ مِنْ مَخْصَصٍ مُتَصِلٍ أَوْ مُفَصَّلٍ) كَمَا هُوَ اِلْعِتْرَاضُ

بهذا النظر مقصدان : « أحدها » المقصد في الاستعمال العربي الذي أنزل القرآن بحسبه ، وقد تقدم القول فيه

« والثاني » ^(١) المقصد في الاستعمال الشرعي الذي تقرر في سور القرآن بحسب تقرير قواعد الشريعة . وذلك أن نسبة الوضع الشرعي إلى مطلق الوضع الاستعمالي العربي كنسبة الوضع في الصناعات الخاصة إلى الوضع الجمهوري ؛ كما تقول في « الصلاة » إن أصلها الدعاء لغة ، ثم خصت في الشرع بدعاء مخصوص على وجه مخصوص ، وهي فيه حقيقة لا يجاز ؛ فكذلك قول في ألفاظ العموم بحسب الاستعمال الشرعي إنما إنما تم بحسب مقصد الشارع فيها . والدليل على ذلك مثل الدليل على الوضع الاستعمالي المتقدم الذكر . واستقراء مقاصد الشارع يبين ذلك ، مع ما يضاف إليه في مسألة إثبات الحقيقة الشرعية

فأما الأول فالعرب فيه شرع سواه ؛ لأن القرآن نزل بلغتهم . وأما الثاني فالتفاوت في إدراكه حاصل ؛ إذ ليس الطائفة الإسلامية من العرب في فهمه كالقديم العهد ، ولا المشتغل بفهمه وتحصيله كمن ليس في تلك الدرجة ، ولا المبتدئ فيه كالنهي (رفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات) فلا مانع من توقف بعض الصحابة في بعض ما يشكل أمره ، ويضمض وجه المقصد الشرعي فيه ؛ حتى إذا تبحر في إدراك معاني الشريعة فطره ، واتسع في ميدانها باعه ، زال عنه ما وقف من الإشكال ، واتضح له المقصد

(١) أي فهناك ثلاثة أوضاع : الوضع الأفرادي المعبر عنه بالأصالة القياسية . والوضع الاستعمالي المعبر عنه بالحقيقة العرفية ، وهذا ما أثبتته في الجواب الأول . والوضع الثالث الوضع الشرعي المسمى بالحقيقة الشرعية . والجواب عن الإشكال الأول يكمن فيه ملاحظة الوضع الثاني . أما الجواب عن الثاني فلا بد فيه من ملاحظة وضع الحقيقة الشرعية والاستعمالات الواردة في الشريعة ، حتى يتأتى تفاوت العرب في فهمها : بين من اتسع فهمه في إدراك الشريعة ، وبين مبتدئ قد لا يعرف هذه الاستعمالات الشرعية ، فيحصل له التوقف نظرا لوقوفه عند الوضعين الأولين

الشرعي على الكمال . فإذا تقرر وجه الاستعمال فما ذكر بما توقف فيه بعضهم راجع إلى هذا القيل ؛ ويعضده ما فرضه الأصوليون من وضع الحقيقة الشرعية ، فإن الموضع يستمد منها ، ^(١) وهذا الوضع وإن كان قد جرى به مضمنا في الكلام العربي فله مقاصد يختص به ، يدل عليها المساق الحكيم أيضا ، وهذا المساق يختص بمعرفة العارفين بمقاصد الشارع ، كما أن الأول يختص بمعرفة العارفين بمقاصد العرب . فكل ما سألوا عنه فن القيل إذا تدرته

فصل

ويقين لك صحة ما تقرر ، في النظر في الأمثلة المتعرض بها في السؤال الأول ^(٢)

فأما قوله تعالى : (الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ) الآية ! فإن سياق الكلام يدل على أن الراد بالظلم أنواع الشرك على الخصوص ؛ فإن السورة من أولها إلى آخرها مفرقة لقواعد التوحيد ، وهادمة لقواعد الشرك وما يليه . والتي تقدم قبل الآية قصة إبراهيم عليه السلام ، في حاجته لقومه بالأدلة التي أظهرها لهم في الكوكب والقمر والشمس ، وكان قد تقدم قبل ذلك قوله : (وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ) فيبين أنه لا أحد أظلم ممن ارتكب هاتين الخطيئتين ، وظهر أنهما المعنى ^(٣) بهما في سورة الأنعام

(١) استمداد غير مباشر على ما سيوضح بعد ؛ وإلا فليس هذا من الحقيقة الشرعية كالصلاة مثلا

(٢) لعل الصواب (الثاني)

(٣) أي غنى بهما في هذه الصورة إطلالا لها بالأدلة ، وتقرير البعدما عن الحق ، وتوضيحا لما هو الحق في الواقع الذي هو ضد ما . وقوله (فكان السؤال الخ) يقتضي أن الآية نزلت قبل ظهور العناية في الكتاب — أو على الأقل في سورة الأنعام — بإبطال هاتين الخطيئتين . ولكن هذا يتوقف على أن الآية المذكورة كان

إبطالاً بالجهة ، وتقريراً لمنزلهما في المخالفة ، وإيضاحاً للحق الذي هو مضاد لها . فكان السؤال إما ورد قبل تقرير هذا المعنى . وأيضاً فإن ذلك لما كان تقريراً لحكم شرعي بلفظ عام كان مظنة لأن يفهم منه العموم في كل ظلم ، دق أو جل فلاجل هذا سألو ، وكان ذلك عند نزول السورة ، وهي مكية نزلت في أول الإسلام قبل تقرير جميع كليات^(١) الأحكام

وسبب احتمال^(٢) النظر ابتداءً أن قوله : (ولم يلبسوا إيمانهم بظلم) نفي على نكرة ، لاقرينة فيها تدل على استغراق أنواع الظلم ، بل هو كقوله : لم يأتي رجل فيحتمل المعاني التي ذكرها سيئويه ، وهي كلها نفي لموجب مذكور أو مقدر ، ولأنص في مثل هذا على الاستغراق في جميع الأنواع المحتملة ، إلا مع الإتيان بمن وما يعطى معناها ، وذلك مفعول هنا ، بل في السورة^(٣) ما يدل على أن ذلك النفي وارد على ظلم معروف ، وهو ظلم الاقتراء على الله والتكذيب بآياته ، فصارت الآية بمن جهة إفرادها^(٤) بالنظر في هذا المساق مع كونها أيضاً في مساق تقرير الأحكام

نزولها سابقاً على تلك الآيات ، حتى يتوقفوا فيها ولم يدركوا مقصد الشرع منها ، فسألوا . ولو كانت الآيات المقررة لهذه المعاني سابقة عليها لفهموا مقصد الشرع بالظلم ولم يتوقفوا . هذا كلامه . وهو وجه إذا تم سبق الآية لغيرها كما أشرنا إليه (١) أي التي منها (إن الله لا يغفر أن يشرك به ، ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء) (٢) أي فالآية باعتبار ذاتها وقطع النظر عن الآيات الأخرى السابقة واللاحقة تراها باعتبار الاستعمال بمجمله ، لأن نص فيها على الاستغراق الوضعي ولا على غيره ، فجاء الاحتمال مقتضى السؤال

(٣) لاجابة إليه في هذا المقام ، لأن في مقام سبب الأجمال كما قال بعد (فصارت الآية من جهة إفرادها بالنظر الخ)

(٤) فأفرادها بالنظر وعدم الالتفات إلى سياقها وسبقها — أي حتى على فرض أنها نزلت بعد الآيات التي تقرر فيها المعنى المشار إليه سابقاً — وكونها في مساق تقرير الأحكام الذي هو مظنة عموم الظلم لما جل وما دق ، وهذا وذاك جعل العموم محتملاً ، وجعل الآية بمجمله . فاحتاجت إلى السؤال والجواب للبيان لا للتخصيص

مجملة في عمومها ، فوقع الإشكال فيها ، ثم بين لهم النبي صلى الله عليه وسلم أن عمومها إنما القصد به نوع أو نوعان من أنواع الظلم ، وذلك ما دلت عليه السورة ، وليس فيه تخصيص ^(١) على هذا بوجه .

(١) كأنه يقول إن هذا النوع أو النوعين من الظلم هما اللذان اختصا بالعناية في هذه السورة إبطالا لها بالحجة الخ ماسبق ، فلما جاء ذكر الظلم في آية (الذين آمنوا الخ) جاء نازلا من أول الأمر على معناه المذكور ، فلا حاجة به إلى تخصيص . وهو في ذاته ظاهر إلا أنه لا يظهر فيه كونه وضعا شرعيا وعده من نوع الحقيقة الشرعية التي قال فيها (إن نسبتها إلى مطلق الوضع الاستعمالي العرفي كنسبة الوضع في الصناعات الخاصة إلى الوضع الجمهوري) . فإما يظهر ذلك بالنسبة لمثل لفظ صلاة وصوم ، وحج ، وزكاة . أما الظلم فلم يوضع في الشرع وضعا خاصا بل لا يزال بالمعنى الذي يقتضيه الوضع الأصلي والوضع الاستعمالي العرفي بحسب المقام والقرائن نعم الاستعمال الشرعي في هذه الآية فهم من الآيات السابقة ، ومن عناية الكتاب في هذه السورة بهذا النوع من الظلم ، فكان قرينة على المراد منه ، فلا حاجة به إلى تخصيص آخر منفصل أو متصل ، وما وجد من السؤال والجواب إزاحة لاجمال فقط والحاصل أن قوله سابقا (والثاني المقصد في الاستعمال الشرعي الوارد في القرآن بحسب تقرير الشريعة) واضح في ذاته وعليه يتمشى هذا الكلام . ولكن قوله (وذلك أن نسبة الوضع الشرعي إلى مطلق الوضع الخ) وكذا قوله (مع ما يضاف إلى ذلك في مسألة اثبات الحقيقة الشرعية) وقوله بعد ذلك (والموضع يستمد منها) أي من وضع الحقيقة . الشرعية كل هذا لا يرتبط بالجواب عن آية (الذين آمنوا ولم يلبسوا) ولا الآية الثانية ، فإن الكلام فيهما إنما يرتبط بالمقصد الشرعي في الاستعمال ، وهذا يستعان على فهمه بالايات وما يتقرر من الأحكام العامة في الشريعة ، ولا دخل لهذا في مسألة الوضع الشرعي الذي ينقل معنى الكلمة إلى معنى أخص ، بحيث لا تطلق في استعمال الشرع حقيقة إلا بهذا المعنى الخاص . اللهم إلا أن يكون مراده بذكر الوضع الشرعي وما أطال به فيه مجرد التقريب والتشبيه فقط ، وليس مراده أن الظلم انتقل في الوضع الشرعي إلى هذا النوع منه ، وإن كان على كل حال ليس لذكره كبير فائدة .

وأما قوله: (إنكم وما تعبدون) الآية، فقد أجاب الناس عن اعتراض ابن
الزمري فيها بجملة بموقها، وما روى في الموضع أن النبي صلى الله عليه وسلم قال له:
« ما أجهدك بلفظة قومك يا غلام! »^(١) لأنه جاء في الآية: (إنكم وما تعبدون)
« وما » لما لا يقل، فكيف تشمل الملائكة والمسيح؟ والذي^(٢) يجري على أصل
مسألتنا أن الخطاب ظاهره أنه لكفار قریش، ولم يكونوا يعبدون الملائكة ولا المسيح
وإنما كانوا يعبدون الأصنام، فقوله (وما تعبدون) عام في الأصنام التي كانوا يعبدونها فلم
يدخل في العموم الاستعالي غير ذلك، فكان اعتراض المعترض جهلاً منه بالسباق، وغفلة عما
قصد في الآيات وما روى من قوله « ما أجهدك بلفظة قومك يا غلام! » دليل على عدم تمكنه
في فهم المقاصد^(٣) العربية وإن كاتب من العرب، لجباثته وغلبة الهوى عليه
في الاعتراض أن يتأمل مساق الكلام حتى يهتدي للمعنى المراد، ونزل قوله (إن الذين
نسبقت لهم منا الحسنى) بياناً^(٤) لجملة

ومثله ما في الصحيح أن مروان قال لبوايه: اذهب يا رافع إلى ابن عباس،
فقل له: لئن كان كل امرئ فرح بما أوتي، وأحب أن يُحمد بما لم يفعل، معنيًا
لنعمد بن أجمون! فقال ابن عباس: مالك ولهذا الآية؟ إنما دعانا النبي صلى الله

- (١) قال ابن حجر في تخریج أحاديث الكشف إنه اشتهر على السنة كثير من علماء الصم وفي كتبهم. وهو لا أصل له، ولم يوجد في شيء من كتب الحديث مستند ولا غير مستند، والوضع عليه ظاهر، والعجب من نقله من المحدثين أم الأوسى
- (٢) خلاصة الجواب على طريقة غير المؤلف أن لفظ (ما) لا يشمل عيسى ولا الملائكة بقطع النظر عن مساق الآية. وعلى طريقة المؤلف من اعتبار المساق وكونها في كفار قریش — يكون الجواب بالنظر إلى الواقع وهو أن قریش لم تعبد عيسى ولا الملائكة. فلا يتصور دخولهما ولو كان لفظ (ما) صالحاً للشمول. وقد وجه المؤلف الأثر على كلتا الطريقتين والواقع أنه صالح للتزويل عليهما
- (٣) أي التي لا بد من الاسترشاد فيها بما يساق الكلام له
- (٤) أي لزيادة بيان جهل المعترض، كما في شرح المنهاج

عليه وسلم يهود قسألم عن شيء فكتموه إياه وأخبروه غيره ، فأروه أن قد استصعدوا اليه بما أخبروه عنه فيما سألم ، وفرحوا بما أوتوا من كتابهم ، ثم قرأ ابن عباس (وإذا أخذ الله ميتات القدين أوتوا الكتاب) كذلك حتى قوله : (يفرحون بما أوتوا ويحبون أن يمحذوا بما لم يصلوا) فهذا ^(١) من ذلك المعنى أيضاً . وبالجمله لجوابهم بأن العمومات تلك النصوص كيف وقعت في الشريعة ، وإن ثم قصداً آخر سوى المقصد العرفي ^(٢) لا بد من تحصيله ، وبه يحصل فهمها ، وعلى طريقه يجري سائر العمومات . وإذا ذاك لا يكون ثم تخصيص بمفصل ^(٣) أثبتة ، واطردت العمومات قواعد صادقة العموم . ولنورد هنا فصلاً هو مظنة لورود الإشكال ^(٤)

(١) فروان أفرد الآية عما قبلها ، فظن العموم ، فبين له الجبر في جوابه ما ينزل عليه هذا العموم ، بمساعدة سياق الآية والقصة التي نزلت فيها ، ومن أدب المؤلف مع مروان قوله (فهذا من ذلك المعنى) ولم يقل لعدم تمكن مروان من فهم مقاصد الشريعة . وقوله (لجوابهم) أى الأجوبة التي سبقت عن توقعهم في الآيات الثلاث

(٢) أى العرفي البحث ، الذي لم يستند إلى تعرف مقاصد الشرع ، والوقوف على مقتضى الحال من مثل سبب النزول ، والرجوع إلى كليات الشريعة لفقه جزئياتها من الأدلة بمقارنتها للكليات ، وهكذا سائر القرائن التي تعين على فهم المقصود من الالفاظ ، وتكشف عن المراد منها وما استعملت فيه في الآية ، فكون تلك القرائن كيان للجميل . لا تخصيص وإخراج لبعض ما أريد من اللفظ (٣) وسأى أنه لا تخصيص بالمفصل أيضاً

(٤) الإشكال في هذا الفصل وارد على الجواب عن الاشكال السابق القائل إن العرب حلت الالفاظ على عمومها الافرادى ، مع أن سياق الاستعمال يقتضى خلاف ما فهموا ، قد أجاب عنه بأن فهم عموم الاستعمال متوقف على فهم المقاصد فيه ، وأن فهم المقصد الشرعى بما يتفاوت الأمر فيه بين الطائفة الاسلام والقديم العهد . والمشتغل بفهمه وتحصيله من ليس كذلك ، فن تبحر أدرك الاستعمال الشرعى ومقصد الشارع على الكمال فوقف الصحابة في مثل آية (الذين آمنوا ولم يلبسوا

على ما تقرر ، وبالجواب عنه يتضح المطلوب اتضاحاً أكمل
فلتأمل أن يقول : إن السلف الصالح مع معرفتهم بمقاصد الشريعة وكونهم
عرباً قد أخذوا بعموم اللفظ وإن كان سياق الاستعمال يدل على خلاف ذلك ،
وهو دليل على أن المعبر عندهم في اللفظ عمومه بحسب اللفظ الإفرادي وإن عارضه
السياق ؛ وإذا كان كذلك عندهم صار ما بين لم خصوصه كلاً مثلاً المتقدمة مما
خص بالمنفصل ، لا بما وضع في الاستعمال على العموم المدعى .
ولهذا الموضع من كلامهم أمثلة :

منها أن عمر بن الخطاب كان يتخذ الخشن من الطعام ، كما كان يلبس الرقيق
في خلافته ، قيل له : لو اتخذت طعاماً ألبين من هذا ! فقال أخشى أن تصير
طيباً ، يقول الله تعالى (أذْهَبْ طَيْباً تَكُمُ فِي حَيَاتِكُمُ الدُّنْيَا) الحديث . وجاء
أنه قال لأصحابه وقد رأى بعضهم قد توسع في الإتيان شيئاً أين تذهب بكم هذه
الآية : (أذْهَبْ طَيْباً تَكُمُ فِي حَيَاتِكُمُ الدُّنْيَا) الآية ، وسياق الآية يقتضي أنها

لإيمانهم بظلم (إنما هو راجع إلى ذلك ، لأن الآية في الإنعام وهي من أول
ما أنزل ، ولم تكن كليات الشريعة قد تم تقريرها . فهذا هو عذرهم في التوقف ،
ويريد هذا الفصل أن يورد على هذا الجواب أنه غير حاسم للأشكال ، لأن السلف
الصالح المتبحرين في فهم مقاصد الشريعة كعمر بن الخطاب ، ومعاوية ، وعكرمة ،
وإن عباس ، وغيرهم من الأئمة المجتهدين ، أخذوا بعموم اللفظ وإن كان سياق
الاستعمال ومقتضيات الأحوال تعارض هذا العموم . وما ذاك إلا لأن المعبر
عندهم هو العموم الإفرادي ، فتكون هذه الأمثلة المذكورة في هذا الفصل وغيره
بما خص بالمنفصل ، لأنها بما وضع في الاستعمال الشرعي على العموم ، وأن عمومها
باق لم يسه تخصيص كما قول . وهذا يبين الفرق بين الأشكال والجواب هنا
وبين ما تقدم ، وأن قوله (والجواب عنه) معطوف على لفظ (ما) فالأشكال
الآتي وأرد على ما قرره في رأس المسألة ووارد على الجواب عنه بما تقدم كما عرفت .
وقوله (يتضح) واقع في جواب الأمر ولا مانع أن يكون سقط الباء من قوله
(والجواب) كما قاله بعضهم ، وإن جعله هو الصواب

إِنَّمَا نَزَلَتْ فِي الْكُفَّارِ الَّذِينَ رَضُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ . وَلِلَّهِ قَال : (وَيَوْمَ يُعْرَضُ الَّذِينَ كَفَرُوا عَلَى النَّارِ — ثُمَّ قَالَ : قَالِيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ) فَلَايَةِ غَيْرَ لثَلَاثَةِ بِحَالَةِ الْمُؤْمِنِينَ ، وَمَعَ ذَلِكَ فَقَدْ أَخَذَهَا عَمَزُ مُسْتَعِدًّا فِي تَرْكِ الْإِسْرَافِ مطلقاً وله أصل في الصحيح ^(١) في حديث المرأتين المتظاهرتين على النبي صلى الله عليه وسلم ، حيث قال عمر للنبي صلى الله عليه وسلم : أَدْعُ اللَّهَ أَنْ يَوْسَعَ عَلَيَّ أَمَّتِكَ ، فَقَدْ وَسَّعَ عَلَى فَارِسٍ وَالرُّومِ وَهُمْ لَا يَصِيدُونَهُ . فَاسْتَوَى جَالِسًا فَقَالَ : « أَوْ فِي شَكٍّ » . يَابْنَ الْخَطَّابِ ؟ أَوَّلُكَ قَوْمٌ عَجَّلَتْ لَهُمْ طِينًا لَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا « فِهَذَا يُشِيرُ إِلَى مَا أَخَذَ عَمَزُ فِي الْآيَةِ وَإِنْ دَلَّ السِّيَاقُ عَلَى خِلَافِهِ .

وَفِي حَدِيثِ الثَّلَاثَةِ ^(٢) الَّذِينَ هُمْ أَوَّلُ مَنْ تَسْعَرُ بِهِمُ النَّارُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَنَّ مَعَاوِيَةَ قَالَ : صَدَقَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ (مَنْ كَانَ يَرْيَدُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزَيَّفَهَا نُوفٌ إِلَيْهِمْ أَعْمَالُهُمْ خَفِيهَا) إِلَى آخِرِ الْآيَتَيْنِ ، فَجَعَلَ مُقْتَضِي الْحَدِيثِ وَهُوَ فِي أَهْلِ الْإِسْلَامِ دَاخِلًا تَحْتَ عُمُومِ الْآيَةِ ، وَهِيَ فِي الْكُفَّارِ ، لِقَوْلِهِ (أَوَّلُكَ الَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ إِلَّا النَّارُ) أَخْرَجَ فُذْلًا عَلَى الْأَخْذِ بِعُمُومِ « مَنْ » فِي غَيْرِ الْكُفَّارِ أَيْضًا .

وَفِي الْبُخَارِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ قَالَ قُطِعَ عَلَى أَهْلِ الْمَدِينَةِ بَعَثُ ، فَاسْتَبْتِ فِيهِ ، فَلَقِيتُ عِكْرَمَةَ مَوْلَى ابْنِ عَبَّاسٍ فَأَخْبَرْتُهُ ، فَفَنَاهَى عَنْ ذَلِكَ أَشَدَّ النَّهْيِ ، ثُمَّ قَالَ أَخْبَرَنِي ابْنُ عَبَّاسٍ أَنَّ أَنَاسًا مِنَ الْمُسْلِمِينَ كَانُوا مَعَ الْمُشْرِكِينَ يُكْتَبُونَ سَوَادَ الْمُشْرِكِينَ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، بِأَيِّ السَّهْمِ يُرْمَى بِهِ فَيَصِيبُ أَحَدَهُمْ فَيَقْتُلُهُ ، أَوْ يُضْرَبُ فَيَقْتُلُ ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ (إِنْ

(١) أَخْرَجَهُ الْبُخَارِيُّ فِي قِصَّةِ اعْتِزَالِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نِسَاءَهُ شَهْرًا . وَأَخْرَجَهُ أَيْضًا مُسْلِمٌ وَالتِّرْمِذِيُّ

(٢) وَهُوَ : الْمُسْتَشْفِدُ فِي الْجِهَادِ ، وَتَعَلَّمَ الْعِلْمَ وَمَعَلَّمَهُ ، وَالْمُنْفِقُ كَثِيرًا مِنْ مَالِهِ بَقِيَ أَوْجُهُ الْبَرِّ وَلَكِنَّهُمْ رَأَوْا بِأَعْمَالِهِمْ ، وَفَعَلُوا لِيُقَالَ لَهُمْ قِيلُوا ، وَقَدْ قِيلَ فَهُؤُلَاءِ ارْتَدُّوا زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا بِأَعْمَالِ الْآخِرَةِ ، فَرَفَّاهُمْ مَا أَرَادُوا فِيهَا ، وَالْحَدِيثُ بِرَوَاهِ مُسْلِمٌ

الذين توفاهم الملائكة ظالمي أنفسهم) الآية ، فهذا أيضا من ذلك ؛ لأن الآية عامة فيمن كثر سواد المشركين ، ثم إن عكرمة أخذها على وجه أعم ^(١) من ذلك .

وفي الترمذى والنسائى عن ابن عباس لما نزلت : (وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم) الآية ، دخل قلوبهم منه شيء لم يدخل من شيء ^(٢) ، فقالوا للنبي صلى الله عليه وسلم ، فقال : « قولوا سمعنا وأطعنا » ^(٣) ، فألقى الله الإيمان في قلوبهم ، فأنزل الله تعالى : (آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون — الآية — لا يكلف الله نفسا إلا وسعها ، لها ما كسبت ، وعليها ما اكتسبت . ربنا لاتؤاخذنا إن سئنا أو أخطأنا) قال : قد فعلت ^(٤) (ربنا ولا تحمل علينا إصرا كما حملته على الذين من قبلنا) قال : قد فعلت . الحديث الخ ، فهموا من الآية العموم ، وأقره النبي صلى الله عليه وسلم ، ونزل بعدها (لا يكلف الله نفسا إلا وسعها) على وجه النسخ أو غيره مع قوله ^(٥) تعالى : (وما جعل عليكم في

(١) فجعلها شاملة لمن يعين على حرب ظالمة بين المسلمين

(٢) الرواية لمسلم وأصلها (دخل قلوبهم منها شيء لم يدخل قلوبهم من شيء) وفي تفسير ابن جرير (لم يدخلها) وهذه الجملة صفة لشيء أى دخل قلوبهم من الآية الكريمة شيء من الفزع والخوف لم يدخلها من أجل شيء آخر من الآيات (٣) رواه مسلم وهو جزء من حديث طويل تقدم ^(٤) (ج ٢ - ص ١٦٥) وسيد ذكر أجزاء منه في عدة مواضع

(٤) بقية الحديث السابق

(٥) أى وهو قرينة على أن الله لم يكلف بما يجرى في النفس من الخواطر لأنه حرج ومع أنه يقتضى خلاف ما فهموا فقد كان معلومهم على العموم الأفرادى ، لا الاستعمال الشرعى الذى يمنع من هذا الفهم . وقد أقرهم صلى الله عليه وسلم على ما فهموا حتى نزل ما يخصص وهو (لا يكلف الله نفسا إلا وسعها) إلا أن قوله (على وجه النسخ) من باب تكميل المقام في ذاته ، لأنه عليه لا بد أن يكون مقصودا ابتداء ثم نسخ ، ويكون فهمهم في محله . فيخرج عما نحن فيه . وقوله (أو غيره)

الدين من حرج) وهي قاعده مكية كلية . ففي هذا ما يدل على صحة الأخذ بالعموم للفظي وإن دل الاستعمال القنوي أو الشرعي على خلافه .

وكذلك قوله تعالى : (ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى) الآية ١ فإنها نزلت فيمن ارتد عن الاسلام ، بدليل قوله بعد : (إن الله لا يفرق بينك وبينه) الآية ٢ ثم إن عامة العلماء استدلو بها على كون الإجماع حجة وأن مخالفه عاص ، وعلى أن الابتلاع في الدين مذموم . وقوله تعالى : (ألا إتهم ينون صدورهم ليستخفوا منه) ظاهر مساق الآية أنها في الكفار والمنافقين أو غيرهم بدليل قوله (ليستخفوا منه) أي من الله تعالى أو من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وقال ابن عباس إنها في أناس كانوا يستحيون أن يتخلوا فيفضوا إلى السماء ، وأن يحاموا نسائم فيفضوا إلى السماء ، فنزل ذلك فيهم ، قد عم (١) هؤلاء في حكم الآية مع أن المساق لا يقتضيه .

ومثل هذا كثير . وهو كله مني على القول باعتبار عموم اللفظ لخصوص السبب .

ومثله قوله تعالى : (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون) .

بناء على أنه تخصيص كما تقدم للوقوف الكلام فيه في باب النسخ على اصطلاح المتقدمين . ولو ذكره واقصر عليه لكان أنسب بالمقام . وهذا كله على بعض التفسيرات في آية (وإن تبدوا ما في أنفسكم) أي على أنها راجعة للشهادة وكتابتها فيكون فيه شاهد لما نحن فيه .

(١) ابن عباس يقول صراحة ، إنها نزلت في الذين يستحيون ، ولا يلزم من الاستخفاء بمعنى الاستحياء النفاق أو الكفر . فهو يخالف غيره في سبب النزول ، فلا يجعلها في الكفار ثم يسحب حكمها على بعض المؤمنين حتى تجعل الآية عما نحن فيه . فالمراد من قول ابن عباس صراحة إنها نزلت في الكفار وإنها تفعل من استحيا الخ . لم يكن لذكرها هنا وجه . وحديث ابن عباس هذا أخرجه البخاري

مع أنها نزلت ^(١) في اليهود والسياق يدل على ذلك ؛ ثم إن العلماء عموماً بها تميز الكفار ، وقالوا : كُفِرُوا دون كفر

فإذا رجع هذا البحث إلى القول بأن لا اعتبار بمعوم اللفظ ، وإتقان الاعتبار بخصوص السبب ^(٢) وفيه من الخلاف ما علم ^(٣) ، فقد رجحنا إلى أن أحد القولين هو الأصح . ولا فائدة زائدة ^(٤)

والجواب أن السلف الصالح إنما جاءوا بذلك لفتح القوم الحسن بناء على أمر آخر غير راجع إلى الصيغ العمومية ؛ لأنهم فهموا من كلام الله تعالى مقصوداً يفهمه المراسخون في العلم ، وهو أن الله تعالى ذكر الكفار بسوء أعمالهم ، والمؤمنين ، بأحسن أعمالهم ، ليقوم البعيد بين هذين المقامين على قدمي الخوف والرجاء ، فيرى

(١) أي الآيات الثلاث نزلت في اليهود خاصة كما قال ابن عباس فيما رواه عنه أبو داود (هذه الآيات الثلاث خاصة نزلت في قريظة والتبصر) وفي مسلم عن البراء أنها في الكفار كلها (راجع قصة اليهودي المحمم المجلود وهو سبب نزول هذه الآيات في التيسير)

(٢) وإن من المخصص المنفصل سبب النزول يعني وما شاكله ، فإن ما ذكره المؤلف في هذا المقام لا يقتصر مقتضى الحال فيه على خصوصية السبب ، كما هو ظاهر فإن كلامه فيما هو أوسع من ذلك ، كما في كلام عمر وكلام معاوية

(٣) وهو أن الجمهور على القول باعتبار عموم اللفظ ، ولا اعتبار بخصوص السبب . والنزاع فيما إذا بني عام مستقل على سبب خاص . مثاله أنه سئل صلى الله عليه وسلم عن بئر بضاعة التي تلقى فيها الجيف فقال (خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء الخ) وكما في قصة مروءة بشاة ميمونة ميتة فقال (أيما إهاب دبح فقد طهر) وقد قلل عن الشافعي أن العبرة بخصوص السبب مخالفاً للجمهور الذين حجوه بالأدلة المتضاربة على أن العبرة بمعوم اللفظ

(٤) قد يقال : وكيف لا تكون الفائدة زائدة ، وقد صحح بناء على فهمك غير ما صححه الجمهور ، من أن العبرة بالعنزم لا بالخصوص . إلا أن يقال أنه يريد الفائدة التي يعينها المؤلف ويؤكد للحصول عليها وهي أنه لا تخصيص بالمنفصل أصلاً

أوصاف أهل الإيمان وما أعد لهم ، فيجتهد رجاء أن يدركهم ، ويخاف أن لا يلحقهم . فيفر من ذنوبه ، ويرى أوصاف أهل الكفر وما أعد لهم ، فيخاف من الوقوع فيه وقصورها فيه ، وفيما يشبهه ، ويرجو بإيمانه أن لا يلحق بهم . فهو بين الخوف والرجاء من حيث يشترك مع الفريقين في وصف ما وإن كان مسكوتاً عنه ، لأنه إذا ذكر الطرفان كان الحائل بينهما مأخوذ^(١) الجانبين كحال الاجتهاد لافرق ، لامن جهة أنهم حلوا ذلك محل النازل تحت العموم اللفظي . وهو ظاهر^(٢) في آية الأحقاف ، وهود ، والنساء في آية (إن الذين توفاهم الملائكة) ، ويظهر أيضاً في قوله : (ويتبع غير سبيل المؤمنين) . وما سوى^(٣) ذلك فإما من تلك القاعدة ، وإما أنها بيان للجزئيات من الكليات العامة ، لأن المقصود التخصيص بل بيان جهة^(٤) العموم ، وإليك النظر في التفاصيل . والله المستعان

(١) أي يجذبه الطرفان ويأخذه كل منهما إلى جهته . فهو مأخوذ لكل منهما فالعبارة مستقيمة .

(٢) لأن الآيات المذكورة لا تأتي فيها اندراج المؤمنين في عمومها اللفظي لاسيما الآيات الثلاث الأولى وعلى ما هو الظاهر في الآية الرابعة من قوله (ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى) ولذا أفردا بقوله (ويظهر أيضاً) (٣) أي من الآيات السابعة المستشكل بها . وقوله (من تلك القاعدة) أي المتقدمة في هذا الجواب . ويمكن أطرادها في الجميع وإما أنه من الجيمين - كابن عباس في آية (ويحبون أن يمحذوا) - بيان وتقرير لطريقة أخذ الجزئيات الفقهية من الكليات ، وأنه يلزم أن يوقف بها عند الحد الاستعمالي في المقاصد الشرعية ، ولا يرجع بها إلى الوضع على الإطلاق ، وليس مقصودهم أن الآيات كانت في قصد الشارع عامة ثم خصصت ، بل غرضهم بيان أن عمومها ليس بحسب ما فهم السائل عموماً ينظر فيه للوضع العربي الأفرادي ، بل الاستعمالي بحسب مقاصد الشارع في مثله . وما يعين عليه المقام وما يقتضيه الحال ، وعليه يكون قوله (وما سوى ذلك) راجعاً إلى ما سبق من أول الفصل . وظاهر أن صحة العبارة (لأن المقصود) وليست (لأن) كما في أصل النسخة

(٤) أي وأنه عموم بقدر مقاصد الشرع فيه ، يعد فهم قواعد الشريعة . أي ظم

فصل

إذا قرر ما تقدم فالتخصيص إما بالمنفصل أو بالتصل
فإن كان بالتصل ؛ كالاستثناء والصفة والغاية وبدل البعض ، وأشياء ذلك
فليس في الحقيقة بإخراج شيء بل هو بيان قصد المتكلم في عموم اللفظ أن لا يتوهم السامع
منه غير ما قصد وهو ينظر إلى قول سيبويه : « زيد الأحرر » عندهم لا يعرفه « كزيد »
وحده عندهم من يعرفه . وبيان ذلك أن زيدا الأحرر هو الاسم المعروف به مدلول
زيد بالنسبة إلى قصد المتكلم ، كما كان الوصول مع صلته هو الاسم لا أحدهما .
وهكذا إذا قلت : « الرجل الخياط » فعرفه السامع فهو مرادف « زيد » فإذا
المجموع هو ^(١) الدال . ويظهر ذلك في الاستثناء إذا قلت « عشرة إلا ثلاثة »
فإنه مرادف لقولك « سبعة » فكأنه وضع آخر عرض حالة التركيب . وإذا كان
كذلك فلا تخصيص في محصول الحكم لا لفظا ولا قصدا ^(٢) ، ولا يصح أن
يقال إنه مجاز أيضا ، لحصول الفرق عند أهل العربية بين قولك « ما رأيت أسدا »
يفهموا العموم من الزقوف عند حد اللفظ العام نفسه ، ولم يفهموا الخصوص
باعتبار أنه تخصيص وإخراج لما كان داخلا حتى يكون المخصص منفصلا بطريق
من طرق

(١) ولا تخصيص فيه . وهو حقيقة فيه . وهذا رأى أني الحسين أن ما خص
بغير مستقل كالشرط والاستثناء والصفة فالباقى يكون اللفظ فيه حقيقة ؛ وذلك لأن
هذه المذكورات صارت كالجزء من الدال على المعنى المقصود ، وصار الدال معها لمعنى
غير ما وضع له أولا . وقوله (ويظهر ذلك في الاستثناء) لأن العام الذي أخرج
منه البعض كقولك أكرم بني تميم إلا الخلاء منهم باق على عمومه دلالة وإرادة ،
وليس من العام المخصص في شيء . ومثل هنا بعشرة ، ولوليت أسماء العدد من
العموم في شيء . إلا أن غرضه إفادة أن الاستثناء يخرج من الكلام الدال على السبعة
وهو أظهر من الصفة

(٢) يترتب الثاني على الأول ، لأنه إذا كان اللفظ بقيد آتيا على قدر المراد
فلا محل للتخصيص قصدا

يقترن الأبطال « وقولك » ما رأيت رجلاً شجاعاً « وأن الأول مجاز ، والثاني حقيقة . والرجوع في هذا إليهم ، لا إلى ما يصوره العقل ^(١) في مناحي الكلام . وأما التخصيص بالمنفصل فانه كذلك أيضاً راجع إلى بيان المقصود في عموم الصيغ ، حسبما تقدم في رأس المسألة ، لا أنه على حقيقة التخصيص الذي يذكره الأصوليون

فإن قيل : وهكذا يقول الأصوليون إن التخصيص بيان المقصود بالصيغ المذكورة ، فإنه رفع لتوهم دخول الخصوص تحت عموم الصيغة في فهم السامع ، وليس بمبراد للدخول تحتها ، وإلا كان التخصيص نسخاً . فإذا لافرق بين التخصيص بالمنفصل والتخصيص بالتصل على ما فسرنا . فكيف تفرق بين ما ذكرت وبين ما يذكره الأصوليون ؟

فالجواب أن الفرق بينهما ظاهر . وذلك أن ما ذكرنا راجع إلى بيان وضع الصيغ العمومية في أصل الاستعمال العربي أو الشرعي ، وما ذكره الأصوليون يرجع إلى بيان خروج الصيغة عن وضعها من العموم إلى الخصوص ، فنحن بيننا أنه بيان لموضع اللفظ ، وهم قالوا إنه بيان لخروج اللفظ عن وضعه ، وبينهما فرق . فالتفسير الواقع هنا نظير بيان الذي ^(٢) سبق عقب اللفظ المشترك لبيان المراد منه ، والذي للأصوليين نظير ^(٣) البيان الذي سبق عقب الحقيقة لبيان أن المراد المجاز ؛ كقولك رأيت أسداً يقترس الأبطال

(١) كأن يصور أن الرجل في سياق التي عام عموماً قصره الوصف على نوع منه وهو أقل مما كان يتناوله قبل الوصف ، فهو غير ما وضع له (رجل) فيكون مجازاً (٢) وهو لا يخرج الصيغ عن وضعها وإنما يكشف عن الوضع المراد من بين الأوضاع

(٣) وإنما قال (نظيره) أي شبيهه للفرق الظاهر بين المعنى المجازي المنقول إليه وبين المعنى الباقي بعد التخصيص . فإن الأول ليس معناه ما وضع له اللفظ حقيقة بل معنى آخر مناسب له فقط أما الثاني فانه بعض ما وضع له اللفظ ، ولذا قال بعضهم إنه لا يزال اللفظ فيه حقيقة

فإن قيل أفيكون تأصيل أهل الأصول كله باطلاً ، أم لا ؟ فإن كان باطلاً
لزم أن يكون ما أجمعوا عليه من ذلك خطأ ، والأمة ^(١) لا تجتمع على الخطأ . وإن
كان صواباً وهو الذي يقتضيه إجماعهم فكل ما يمارضه خطأ ، فإذا بطل ما تقدم
بيانه خطأ .

فالجواب أن إجماعهم أولاً غير ثابت على شرطه ، ولو سلم أنه ثابت لم يلزم
حده إبطال ما تقدم ؛ لأنهم إنما اعتبروا صيغ العموم بحسب ما تدل عليه في الوضع
الافرادى ، ولم يعتبروا حالة الوضع الاستعمالى ، حتى إذا أخذوا في الاستدلال على
الأحكام رجعوا الى اعتباره : كل على اعتباره ، أو تأويل ارتضاه . فالذى
تقدم بيانه مستنبط من اعتبارهم الصيغ في الاستعمال ، بلا خلاف بيننا وبينهم ،
إلا ما يفهم عنهم من لا يحيط علماً بقاصدهم ، ولا يوجد محصول كلامهم .
وبالله التوفيق .

فصل

فإن قيل حاصل ^(٢) ما مر أنه بحث في عبارة ، والمعنى متفق عليه ؛ ومثله
لا يفتنى عليه حكم

فالجواب أن لا ؛ بل هو بحث فيما يفتنى عليه أحكام :

« منها » أنهم اختلفوا في العام إذا خص هل يبقى ^(٣) حجة أم لا ؟ وهى من

(١) أى الأصوليون أمة في فهم

(٢) يعنى يؤخذ من جوابه السابق أن المالك واحد ، وأنهم وإن سموه تخصيصاً
وإخراجاً لبعض ما دخل في العام ، إلا أنهم عند الاستنباط وأخذ الأحكام اعتبروا
الصيغ بالوضع الاستعمالى لا الوضع الافرادى فالمالك واحد والخلاف في العبارة
وهذا ما رتب عليه هذا السؤال ليدفعه

(٣) أى العام الذى خصص بمبين كآكلوا المشركين ، المخصص بالذى مثلاً . أما

المسائل الخطيرة في الدين ، فإن الخلاف فيها في ظاهر الأمر شنيع ؛ لأن غالب الأدلة الشرعية وعمدتها هي العمومات ، فإذا عدت من المسائل المختلف فيها بناء على ما قالوه أيضاً من أن جميع العمومات أو غالبها مخصص ، صار معظم الشريعة مختلفاً فيها هل هو حجة أم لا ؟ ومثل ذلك يلقي في المطلقات فانظر فيه . فإذا عرضت المسألة على هذا الأصل المذكور لم يبق ^(١) الإشكال المحذور ، وصارت العمومات حجة على كل قول .

ولقد أدى إشكال هذا الموضع الى شناعة ^(٢) أخرى ، وهي أن عمومات

المخصص بمجمل ، نحو هذا العام مخصوص ، أو لم يرد به ما يتناوله ، فليس بحجة اتفاقاً . والجمهور على أن المخصص يبين حجة في الباقي مطلقاً ، وقال البلخي : حجة إن خص بمقتضى لا منفصل

(١) أي لأن من قال بعدم الحجية يقول في دليله إن الصيغة إذا خصت صارت في بقية المسميات مجازاً ، بل كان ما تحته من المسميات مراتب في المجاز متقدمة فكان اللفظ فيها مجعلاً ، فلا بد من دليل على ما يراد منها فأنت ترى أن الإشكال في كون الباقي حجة مانعاً إلا من دعوى أن التخصيص يجعل الباقي مجازاً ، وعلى رأي المؤلف لا يكون مجازاً فلا إشكال في أن العام حقيقة في جميع ما قصد ، فهو حجة فيه ، وسقط سبب الخلاف في الحجية . وقوله (صارت العمومات حجة على كل قول) يعني أنه يلزم ذلك ، وأن من خالف لو اطلع على ما قلنا وعرف سقوط سبب مخالفته لقال بالحجة مع الجمهور

(٢) تعلم أن المسألة آلت إلى أنه يقول إن الذي يسمونه تخصيصاً بالمتصل أو المنفصل ليس تخصيصاً ، وأن هذه العمومات وإن لم تبق بمعناها الوضعي الافرادي الشامل لأكثر من المراد للشارع ، فهي بحسب الاستعمال ومقاصد الشرع إنما تنطلق على ما يراد فقط ، بحسب مقتضى المقام وقرائن الأحوال ، وهي حقيقة فيما يراد ، لا مجاز ؛ وأن هذه القرائن تعتبر كبين المجعل لا كقرائن المجاز الذي يقتضيه القول بالتخصيص . وعليه فالمقدار الذي يتناوله العام المقصود للشارع لا يختلف على رأيه ورأي الأصوليين ، والاعتداد بالعمومات القرآنية فيما أراده منها القرآن

القرآن ليس فيها ما هو معتد به في حقيقته من العموم ، وإن قيل بأنه حجة . بعد التخصيص ؛ وفيه ما يقتضي إبطال الكليات القرآنية ، وإسقاط الاستدلال به . جملة ، إلا بجهة من التساهل وتحسين الظن ، لأعلى تحقيق النظر والقطع بالحكم . وفي هذا إذا توكل توهين الأدلة الشرعية ، وتضعيف الاستناد إليها . وربما قلوا في الحجة لهذا الموضع عن ابن عباس أنه قال : ليس في القرآن علم إلا مخصص ، إلا قوله تعالى : (والله بكل شيء عليم) وجميع ذلك مخالف لكلام العرب ،

واحد ، متى درجنا على القول بالحجة في الباقي الذي بالغ عليه . والقارئ العقلية والحسية وغيرها مما يسميه هو كيان الجملة ويسمونه هم مخصصا لا بد منها عند الطرفين . فانا إذا قلنا لا يعمل بالعام إلا بعد الاستقصاء عن المخصص فذلك قول لا يعمل بالجملة إلا بعد التحقق من المبين . فأن هو إبطال الكليات القرآنية وإسقاط الاستدلال بها إلا على جهة التساهل وتحسين الظن على رأيهم ، وعدم ذلك على رأيهم ؟ ثم أين الأخلاق بجوامع الكلم على رأيهم ، وعدم الأخلاق بها على رأيهم ؟ مع أن المقدار الذي يتناوله العام واحد بعد التخصيص أو بعد البيان . وكيف نقول على رأيهم بافتقار الجوامع إلى قرآن . ومخصصات ولا قول بذلك فيها على رأيهم ؟ وقد قال بعد (فالحق أنها على عمومها الذي يفهمه العربي المطلع على مقاصد الشرع) فإذا ليست باقية على وضعها للأفرادى ولا هي غير مفتقرة إلى فهم العربي المطلع على مقاصد الشرع لتكون قرينة له يفهم بها مقدار ما تناوله العام ، فليست مستثنية عن القرائن والمقيدات على ما قاله أيضا غاية أنه لا يسميه تخصيصا ، بل يانا لا بد منه . وهلا قال في الفائدة الثانية بذلك أيضا انحصرت مادام الشباعة الناشئة من وجود خلاف في حجة العام المخصص ، لأنه مهما كان الخلاف ضعيفا فإن هذا النزاع يوهن الاستدلال بهذه العمومات وهي معتد الشريعة ، ويجعل الأخذ بهامن طريق تحسين الظن ، لامن باب تحقيق النظر والقطع بالحكم . وتبنى الفائدة الثالثة عليه أيضا ، لأن العمومات إنما تكون جوامع إذا كان معناها محددًا محددًا ، وهو إنما يكون كذلك إذا كان اللفظ فيه حقيقة ، لا مجازًا محتملا كما قدم بيانه عند من يذهب إلى أنه ليس بحجة ، لا جماله في المراتب التي يحتملها المجاز

ومخالف لما كان عليه السلف الصالح من القطع بعموماته التي فهموها تحقيقاً ، بحسب قصد العرب في اللسان ، وبحسب قصد الشارع في موارد الأحكام
وأيضاً فمن المعلوم أن النبي صلى الله عليه وسلم بُعث بجوامع الكلم ، واختُصر له الكلام اختصاراً ، على وجه هو أبلغ ما يكون ، وأقرب ما يمكن في التحصيل ورأس هذه الجوامع في التعبير العمومات ، فإذا فرض أنها ليست بموجودة في القرآن جوامع ، بل على وجه تقتصر فيه إلى مخصصات ومقيدات وأمور أخرى ، فقد خرجت تلك العمومات عن أن تكون جوامع مختصرة . وما قل عن ابن عباس إن ثبت من طريق صحيح فيحتمل التأويل

فالحق في صيغ العموم إذا وردت أنها على عمومها في الأصل الاستمالي ، بحيث يفهم على عمومها العربي الفهم المطلق على مقاصد الشرع ، فثبت أن هذا البحث ينبغي عليه قه كثير ، وعلم جميل . وبالله التوفيق

﴿ المسألة الرابعة ﴾

عمومات العزائم وإن ظهر بياض الرأي أن الرخص تخصها (١) فليست بمخصصة لها في الحقيقة ، بل العزائم باقية على عمومها ، وإن أطلق عليها أن الرخص خصصتها فإطلاق مجازي لا حقيقي

والدليل على ذلك أن حقيقة الرخصة إما أن تقع بالنسبة إلى ما لا يطاق ، أو لا فإن كان الأول فليست برخصة في الحقيقة ؛ إذ لم يخاطب بالعزيمة من لا يطيقها ، وإنما يقال هنا إن الخطاب بالعزيمة مرفوع من الأصل ، بالدليل الدال على رفع تكليف ما لا يطاق ؛ فانتقلت العزيمة إلى هيئة أخرى ، وكيفية مخالفة للأولى كالصلى لا يطيق القيام فليس يخاطب بالقيام ، بل صار فرضه الجلوس أو على جنب أو ظهر ، وهو العزيمة عليه . وإن كان الثاني فعنى الرخصة في حقه أنه إن

(١) حتى يقال مثلاً : الظهر أربع إلا على المسافر ، وصوم رمضان واجب إلا على المسافر . وهكذا ، فتكون الرخص مخصصة لأدلة العزائم .

انتقل إلى الأخص فلا جناح عليه ، لأنه سقط ^(١) عنه فرض القيام . والدليل على ذلك أنه إن تكلف فصلي قائما فإما أن يقال إنه أدى الفرض على كمال العزيمة أو لا . فلا يصح أن يقال إنه لم يؤديه على كماله ، إذ قد ساوى فيه الصحيح القادر من غير فرق ، فالتفرقة بينهما تحكم من غير دليل ، فلا بد أنه أداها على كماله ، وهو معنى كونه داخلا تحت عموم الخطاب بالقيام

فإن قيل : إن العزيمة مع الرخصة من خصال الكفارة بالنسبة إليه ، فأى ^{بالفعل} يتخلص من فعله على حكم الوجوب . وإذا كان كذلك فعليه بالعزيمة عمل على كمال ، وقد ارتفع عنه حكم الاحتتام ، وذلك معنى تخصيص عموم العزيمة بالرخصة فقد تخصصت عمومات المزام بالرخص على هذا ^(٢) التقرير ، فلا يستقيم القول ببقاء العمومات إذ ذاك .

وأى ^(٣) فإن الجمع بين بقاء حكم العزيمة ومشروعية الرخصة جمع بين متنافيين لأن معنى بقاء العزيمة أن القيام في الصلاة واجب عليه حتما ، ومعنى جواز الترخص أن القيام ليس بواجب حتما ؛ وهما قضيتان متناقضتان ، لا يجتمعان على موضوع واحد ، فلا يصح القول ببقاء العموم بالنسبة إلى من يشق عليه القيام في الصلاة وأمر ثالث ، وهو أن الرخصة قد ثبت التخيير بينها وبين العزيمة ، فلو كانت العزيمة هنا باقية على أصلها من الوجوب المنجم لزم من ذلك التخيير بين الواجب وغير الواجب ، والقاعدة أن ذلك محال لا يمكن . فإدى إليه مثله .

(١) ويدل على عدم سقوطه قولهم في الرخصة (مع قيام السبب للحكم الأصلي)
 (٢) وكأنه يقول : الظاهر يجب أربعاً وجوباً متحماً ، إلا على المسافر . فإن أدى اثنين أو أربعاً صح وارتفع احتتام الأربعة الذي كان على غير المسافر . وهذا تخصيص لمعوم دليل العزيمة

(٣) هذا الوجه وما بعده مبنيان على الوجه الأول ومتوقفان عليه . فتي بطل بطلا . ولذا كان الجواب بإبطال الأول كافياً في إبطال الاعتراضين . وينبغي الكلام على ما جعله المؤلف جواباً عن الثاني ليدفع للتناقض به . وسيأتى ما فيه

فالجواب أن العزيمة مع الرخصة ليستا من باب خصال الكفارة ، إذ لم يأت دليل ثابت يدل على حقيقة التخيير ، بل الذي أتى في حقيقة الرخصة أن من ارتكبها فلا جناح عليه خاصة ، لا أن المكلف مخير بين العزيمة والرخصة ؛ وقد تقدم الفرق بينهما في كتاب الأحكام في فصل العزائم والرخص . وإذا ثبت ذلك فالعزيمة على كمالها وأصالتها في الخطاب بها ؛ وبالمخالفة حكم^(١) آخر . وأيضاً فإن الخطاب بالعزيمة من جهة حق الله تعالى ؛ والخطاب بالرخصة من جهة حق العبد فليسا بواردين على المخاطب من جهة واحدة ، بل من جهتين مختلفتين وإذا اختلفت الجهات أمكن الجمع وزال^(٢) التناقض المتوهم في الاجتماع ، ونظير تخلف العزيمة للشقة^(٣) تخلفها للخطأ ، والنسيان ، والإكراه ، وغيرها من الأعذار التي يتوجه^(٤) الخطاب مع وجودها مع أن التخلف غير مؤثم ولا موقع في محذور وعلى هذا ينبغي معنى آخر يعبر هذه المسألة وغيرها^(٥) وهو أن العمومات التي هي

(١) وهو رفع الأثم

(٢) كيف والمخاطب واحد على كل حال ، هو الله تعالى ، فسواء أكان الخطابان من جهة حق الله ، أم من جهة حق الآدمي ، أم موزعين كما يقول ، فلا إشكال باق لا يرتفع بهذا الجواب ، لأن الله كلفه بالعزيمة تكليفاً متحماً وإن كان لحقه تعالى ، وكلفه بها تكليفاً غير متحم لحق العبد ، والتكليف في قضية واحدة بالوحدات الثمانية المتغيرة في التفاضل فيها اختلف سبب التكليف فإن التفاضل حاصل ، لا بدفعه إلا التخصيص أو الجواب بأن العزيمة مع الرخصة ليست من باب خصال الكفارة كما قال (هل هي ؟) هي

(٣) أي لا يعلم الطاقة الذي جعله لا تكليف معه . فيبقى الكلام في أن النسيان وما معه لا يطاق أم بما فيه المشقة فقط ؟ فإن كان من الأول لزم أن يسقط التكليف بلا فارق بينهما . وسيأتي تميم الكلام

(٤) ويكون معنى رفعها في الحديث رفع الأثم لارفع التكليف ، بدليل مطالبته بالأداء بعد زوال النسيان وما معه

(٥) وإن لم يكن مما يسمى رخصة

عزائم إذا رفع الإثم عن المخالف فيها لعذر من الأعذار، فأحكم تلك العزائم متوجهة على عمومها من غير تخصيص، وإن أطلق عليها أن الأعذار خصصتها فلي المجاز لا على الحقيقة. ولنعمها مسألة على حدتها، وهي :

﴿ المسألة الخامسة ﴾

والأدلة على صحتها ما تقدم^(١). والمسألة وإن كانت مختلفا فيها على وجه آخر فالصواب جريانها على ما جرت عليه العزائم مع الرخص، ولنفرض المسألة في موضعين :

(أحدهما)^(٢) فيا إذا وقع الخطأ من المكلف، فتناول ما هو محرم ظهرت علة تحريمه بنص أو إجماع أو غيرهما؛ كشارب السكر يظنه حلالا، وآكل مال اليتيم أو غيره يظنه متاع نفسه، أو قاتل المسلم يظنه كافرا، أو واطيء الأجنبية يظنها

(١) قال في الدليل الأول هناك : لا يخاطب بالعمرة من لا يطيقها، فالخطاب مرفوع من الأصل، لرفع التكليف بما لا يطاق، فاجرا. هذا الدليل لا يناسب ما نحن فيه لأنه ينتج عكس مطلوبه يقتضي أنه لا تكليف مع النسيان والخطأ وأيضا قالوا إن الفهم والقدرة على الامتثال شرطان في التكليف، وأجابوا عن مثل اعتبار طلاق السكران الفاقد للشرط بأنه من قبيل ربط الأحكام بأسبابها، فهو من خطاب الوضع لا من التكليف. وهذا يشكل على المسألة هنا، وعلى قوله سابقا (ونظير تخلف الزمة للمشقة تخلفها للخطأ والنسيان والاكراه وغيرها من الأعذار التي توجه الخطاب الخ) إلا أن يقال إنه جار على القول بتوجه التكليف إلى هؤلاء جميعا، وأشار إلى ذلك بقوله (وإن كان مختلفا فيها) ويكون معنى الشرط على هذا القول أنه شرط في المؤاخذة لا في أصل توجه التكليف. هذا وقد سبق له في باب الأحكام الأفاضة في مرتبة العفو وأنها زائدة عن الأحكام الحسية، وأقام الأدلة عليها إثباتا موافقا، وذكر مواضعها على القول بثبوتها، وختم البحث هناك بما ختم به هنا من أن هذا مبحث لا ينبغي عليه قه وأن الأولى تركه فراجع إن شئت

(٢) فرض المسألة في هذين الموضعين من باب التمثيل لا الاستقصاء، لأنها أوسع من ذلك. وقد سبق له في النوع الأول من الأنواع الثلاثة لمرتبة العفو المذكور هناك. وهو الوقوف مع الدليل المعارض قصد نفيه. أن أدرج فيه العمل بالزمة مع وجود مقتضى الرخصة، كما أدرج فيه تناول كشارب السكر يظنه حلالا،

زوجته أو أمته ، وما أشبه ذلك ؛ فإن المفسد الى حرمت هذه الأشياء لأجلها .
واقعة أو متوقفة ، فإن شارب السكر قد زال عقله وصده عن ذكر الله وعن الصلاة
وأكل مال اليتيم قد أخذ ماله الذي حصل له به الضرر والفقر . وقاتل المسلم قد
أزهق دم نفس (ومن قتلها فكأنما قتل الناس جميعاً) ، وواطىء الأجنبية قد
تسبب في اختلاط نسب الخلق من مائه . فهل يسوغ في هذه الأشياء أن يقال
إن الله أخذ فيها وأمر^(١) بها ؟ كلا بل^(٢) عذر الخاطئ ، ورفع الحرج والتأنيب بها
وشرع مع ذلك فيها التلافي حتى تزول المفسدة فيما يمكن فيه الإزالة ؛ كالفرامة والضمان
في المال ، وأداء الدية مع تحرير الرقبة في النفس ، وبذل المهر مع إلحاق الولد بالواطىء .
وما أشبه ذلك (قل إن الله لا يأمر بالفحشاء) (إن الله يأمر بالعدل والإحسان
وليأتى ذى القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى) ، غير أن عذر الخطأ
رفع حكم التأنيب المرتب على التحريم

(والموضع الثاني) إذا أخطأ الحاكم في الحكم ، فسلم المال إلى غير أهله ،
أو الزوجة إلى غير زوجها ، أو أب من لم يستحق تأديباً وترك من كان مستحقاً له

وأدرج فيه خطأ القاضى في مسائل الاجتهاد ما لم يكن خطأ نصاً أو إجماعاً أو بعض
القواطع . وإنما يقيد بقوله (ظهرت الخ) حتى يتأتى له قوله بعد (فهل يسوغ أن
يقال الخ) يعنى ومع مراعاة المصالح وبناء الأحكام عليها لا يمكن أن يقال ذلك .
وكذا يقال في الموضع الثاني

(١) المناسب (أو) لينفى الإباحة والأمر ، فيبقى النهى متوجهاً كما سبق .
(رفع حكم التأنيب المرتب على التحريم) وقوله بعد (مأموراً بما أخطأ فيه أو مأموراً
له فيه) يؤيد أن المقام لأو

(٢) يعنى بل نهى عنها غاية أنه عذر الخاطئ فلم يؤاخذ به يريد أن المكلف
في كل عمل يتوجه عليه من الله إما الإباحة لقعله ، وإما الأمر ، وإما النهى فيها
في هذه الأمور لا يتأتى الإباحة ولا الأمر . فبقى أن يتوجه النهى ، غاية أنه
لا يؤاخذ به ، لفقد شرط الموازنة . وقد يذكر هذا دليلاً على أنه قد تخطو وقائع
من حكم الله فيها ودليلاً على ثبوت مرتبة العفو . وكلا هذين مبنى على أنه لا تكليف
رأساً عند قد الشرطين المذكورين آنفاً ، خلافاً لما جرى عليه هو في هذه المسألة
وما قبلها في قوله (ونظير تخلف المزمة للمدقة الخ)

أو قتل نفساً بريئة إما خطأ في دليل أو في الشهود ، أو نحو ذلك ، فقد قال ^(١) تعالى : (وَأَنْ أَحْكَمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ) الآية ! وقال : (وَأَشْهِدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ) ، فإذا أخطأ فحكم بغير ما أنزل الله فكيف يقال أنه مأمور بذلك ؟ أو أشهد ذوى زور فهل يصح أن يقال إنه مأمور ^(٢) بقبولهم وبإشهادهم ؟ هذا لا يسوغ بناء على مراعاة المصالح في الأحكام ، تفضلاً كما اخترناه ، أو لزوماً كما يقوله المعتزلة ، غير أنه معذور في عدم إصابته كما مر . والأمثلة في ذلك كثيرة

ولو كان هذا الفاعل وهذا الحاكم مأموراً بما أخطأ فيه ، أو مأذوناً له فيه ، لكان الأمر بتلافيه إذا اطلع عليه على خلاف مقتضى الأدلة ؛ إذ لا فرق بين أمر وأمر ، وإذن وإذن ، إذ الجميع ابتدائي ، فالتلاني بعد أحدهما دون الآخر شيء لا يعقل له معنى . وذلك خلاف ما دل عليه اعتبار المصالح فان التزم أحد هذا الرأي ، وجرى ^(٣) على التعبد المحض ، ورشحه بأن الحرج

- (١) أى فهو بما ظهرت علة تحريره بنفس
- (٢) يريد بل هو منى عن ذلك ولم لا يقال إنه مأمور به في نظر المكلف وفي اجتهاده هو ، وهو لا يكلف إلا بهذا القدر لا أنه مأمور به على التحقيق ولهذا توجه الأمر الجديد بتلاني ما أفسده كما يشير إليه بعد (وقوله لا فرق بين أمر وأمر الخ) الفرق ظاهر يقتضيه نفس بناء الأحكام على المصالح ، فان التكليف للفاعل وللحاكم إنما هو بطريقه ويطنه صواباً . فإذا ظهر الخطأ في ظنه فترتب عليه فساد أو ظلم للغير ورد تكليف جديد بإزالة الظلم . وهذا من لوازم مراعاة المصالح وبناء الأحكام عليها . فإذا جرينا على أن هذا من مرتبة العفو أو أنه لا يلزم منه في كل واقعة حكم كان الأمر أشد وضوحاً
- (٣) وليس بل لازم على ما عرفت . وقد يشكل على كلامه من أن خطأ الحاكم منى عنه ما هو متفق عليه من إثابة المجتهد إذا أخطأ ، وأن له أجراً واحداً وللصيب أجران ، وهذا في كل مجتهد في حكم سواء أكان قاضياً به أم مفتياً أم غيرهما فهل يثاب على المنهى عنه ؟ وسيأتي له في أول مسألة في كتاب الاجتهاد أن هذا النوع من الاجتهاد يسمى تحقيق المناط ، وأنه يحتاج إلى بذل الوسع في تقدير قيمة شهادة الشاهد وعدالته وغير ذلك . فكيف يثاب على قضائه الخطأ وهو على رأيه منى عنه ؟ فشناعة هذا اللازم على ما اختاره لا انفصال له عنها

موضوع في التكليف ، وإصابة ما في نفس الأمر حرج^(٤) أو تكليف بما لا استطاع وإما يكلف بما يظنه صواباً ، وقد ظنه كذلك ، فليكن مأموراً به أو مأذوناً فيه ، والتلافي بعد ذلك أمر ثان بخطاب جديد ، فهذا الرأي جار على الظاهر لا على التفقه في الشريعة . وقد مر له تقرير في فصل الأوامر والنواهي . ولولا أنها مسألة عرضت^(١) لمكان الأولى ترك الكلام فيها ؛ لأنها لا تكاد يبنى عليها قه معتبر

﴿ المسألة السادسة ﴾

العموم إذا ثبت فلا يلزم أن يثبت من جهة صيغ العموم فقط ، بل له طريقان « أحدها » الصيغ إذا وردت . وهو المشهور في كلام أهل الأصول « والثاني » استقراء مواقع المعنى حتى يحصل منه في ذهن أمر كلي عام ، فيجوز في الحكم مجرى العموم المستفاد من الصيغ . والليل على صحة هذا الثاني وجوه :

(أحدها) أن الاستقراء هكذا شأنه ؛ فإنه تصفح جزئيات ذلك المعنى ليثبت من جهة حكم عام ، إما قطعي^(٢) ، وإما ظني^(٣) . وهو أمر مسلم عند أهل العلوم العقلية والنقلية . فإذا تم الاستقراء حكم به مطلقاً في كل فرد يقدر^(٤) ، وهو معنى العموم المراد في هذا الموضع

(والثاني) أن التواتر المعنوي هذا معناه ، فإن جود حاتم مثلاً إنما ثبت على

(٤) وهل هذا إلا اعتبار المصالح ؟ فكيف نقول معه جرينا على التبع المحض ؟ إلا أن يقال إنه لذلك سماء ترشيداً لا دليلاً

(١) المسائل التي تعرض في طريق المباحث الأصلية كثيرة . فلو تم له هذا القدر لانسع المجال لذكر ما لا يبنى عليه قه ، وقد انكر ذلك في مقدمات الكتاب وقد علمت أنه ذكر هذه المسألة بتفصيل أوسع في كتاب الأحكام في مسألة مرتبة العفو ، فذكرها هنا مجرد مناسبتها للتخصيص وأنها تعد منه أو لا تعد

(٢) أي إذا كان تاماً

(٣) إذا كان في غالب الجزئيات فقط

(٤) أي يفرض وإن لم يحج به نص ، ولا يخفى عليك أن هذا يكون من نوع الظني حيث

الاطلاق من غير تقييد ، وعلى العموم من غير تخصيص ، بنقل وقائع خاصة متعددة تقوت الحصر ، مختلفة في الوقوع ، متفقة في معنى الجود ، حتى حصلت للسامع معنى كلياً حكم به على حاتم ، وهو الجود . ولم يكن خصوص الوقائع قادحاً في هذه الإفادة ، فكذلك إذا فرضنا أن رفع الحرج في الدين مثلاً موقوف فيه صيغة عموم فانا نستفيد من نوازل متعددة خاصة ، مختلفة الجهات . متفقة في أصل رفع الحرج كما إذا وجدنا التيمم شرع عند مشقة طلب الماء ، والصلاة قاعداً عند مشقة طلب القيام ، والقصر والفطر في السفر ، والجمع بين الصلاتين في السفر والمرض والمطر ، والنطق بكلمة الكفر عند مشقة القتل والتأليم ، وإباحة الميتة وغيرها عند خوف^(١) التلف الذي هو أعظم المشقات ، والصلاة إلى أى جهة فإن لغير استخراج القبلة والمسح على الجباثر والخفين لمشقة النزاع ورفع الضرر ، والغفوى في الصيام عما يصير الاحتراز منه من القطرات كفبار الطريق ونحوه ، إلى جزئيات كثيرة جداً يحصل من مجموعها قصد الشارع لرفع الحرج ، فانا نحكم بمطلق رفع الحرج في الأبواب كلها ، عملاً^(٢) بالاستقراء ؛ فكانه عموم لفظي ، فإذا ثبت اعتبار التواتر المعنوي ثبت في ضمنه ما نحن فيه

(١) المراد بالإباحة الإذن وبخوف التلف ما هو أهم من موجب ألم المسغبة أما شاقاً . وإلا فالإباحة بمعنى استواء الطرفين أو ما لا حرج فيه على ما تقدم له إنما تكون لما يدفع المشقة الفادحة ، لا ما يوجب التلف والإلakan واجبا .

(٢) جمع بين نتيجة الدليل الأول والثاني كما ترى ، لاشتباكهما هنا على ما قرره فانه جعل الاستقراء طريقاً لإثبات التواتر المعنوي ، وذلك لأن هذه الجزئيات تتضمن الكلي المراد إثباته وتعددتها وكثرة تنوعها يفهم منها ثبوت القدر المشترك وإنما قال (ثبت في ضمنه) ولم يقل ثبت ما نحن فيه لأن ما هنا ليس تواتراً معنوياً بالمعنى المعروف ، لوجود حاتم ، لأن ذلك وصف لجزئى هو حاتم فكل جزئية من أخبار كرمه تعود على هذا الوصف مباشرة بالإثبات بخلاف إثبات العموم أو الكلي باستقراء الجزئيات ، فليس كل جزئى مثبتاً للعموم العام مباشرة حتى يتكون من المجموع تواتر معنوي بالمعنى المعروف . بل ذلك إنما جاء من تضمن تلك الجزئيات للمعنى العام الكلي ، فيفهم بسبب تعددها وتنوعها أن الحكم ليس

(والثالث) أن قاعدة سد النرائع إنما عمل السلف بها بناء على هذا المعنى ؛
 كعلمهم ^(١) في ترك الأضحية مع القدرة عليها وكإتمام ^(٢) عثان الصلاة في حجه
 بالناس ، وتسليم الصحابة له في عثره الذي اعتذر به من سد النريسة ، إلى غير
 ذلك من أفرادها التي عملوا بها ، مع أن المنصوص فيها إنما هي أمور خاصة .
 كقوله تعالى (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا) وقوله : (وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ
 يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ) وفي الحديث ^(٣) : « مِنْ
 أَكْبَرِ الْكِبَائِرِ أَنْ يُسَبَّ الرَّجُلُ وَالِدِيهِ » وأشبه ذلك ، وهي أمور خاصة لا تتلاقى
 مع ما حكوا به إلا في معنى سد النريسة وهو دليل على ما ذكر من غير إشكال .
 فإن قيل : اقتناص المعاني الكلية من الوقائع الجزئية غير يئ ، من أوجه :
 « أحدها » أن ذلك إنما يمكن في « العقليات لا في الشرعيات ، لأن المعاني العقلية
 بساطة لا تقبل ^(٤) التركيب ، ومتفقة لا قبل الاختلاف ، فيحكم العقل فيها على .

لخصوصية في الجزئي ، هذا توضيح كلامه . نقول ومتى تم له هذا أمكن أن يقال في .
 كل استقرار ولو جزئيا أنه تواتر معنوي بهذا المعنى . وقد يقال أنه يتنافى قولهم
 إن الحاصل من التواتر علم جزئي من شأنه أن يحصل بالاحساس كوجود مكة
 مثلا ، فلذا لا يقع في العلوم بالذات ؛ لأن مسائلها كليات ، ونحن ثبت به هنا كليا
 وعاما . فتأمل

(١) كما أخرجه البيهقي عن أبي بكر وعمر كأننا لا يضحيان كراهة أن يظن من
 وآمها وجوبها . وكذا روى ابن عباس ، وبلال ، وابن مسعود ، وابن عمر
 (٢) روى البيهقي عن عثمان أنه أتم بحى ، ثم خطب . قال : إن القصر
 سترسول الله صلى الله عليه وسلم وصاحبه ، ولكنه حدث طعام نخفت أن يستنوا اه
 وطعام الناس بالفتح أو غادهم . وسيأتى في المسألة السادسة

(٣) في الصحيحين وغيرها ، وفي بقيته ، وهل يسب الرجل والديه ؟ قال :
 (نعم) يسب أبا الرجل فيسب أباه ، ويسب أمه فيسب أمه (وهو في الترمذي
 وأبي داود أيضا وإن كان في اللفظ بعض اختلاف

(٤) أى بحيث لا تزيد الماهيات ولا تنقص . فيجب أن تكون الجزئيات فيها

الشيء بحكم مثله شاهداً وغائباً ، لأن فرض خلافه محال عنده بخلاف الوضعيات فإنها لم توضع وضع العقليات ، وإلا كانت هي هي بينها ، فلا تكون وضعية. هذا خلف ، وإذا لم توضع وضعها ، وإتما وضعت على وفق الاختيار الذي يصح معه التفرقة بين الشيء ومثله ، والجمع بين الشيء وضده وتقيضه ، لم يصح مع ذلك أن يقتصر فيها معنى كل عام من معنى جزئى خاص

« والثانى » أن الخصوصيات تستلزم من حيث الخصوص معنى زائداً على ذلك للمعنى العام ، أو معانى كثيرة ، وهذا واضح فى المعقول ؛ لأن ما به الاشتراك غير ما به الامتياز ، وإذا ذاك لا يتعين تعلق الحكم الشرعى فى ذلك الخاص بمجرد الأمر العام ^(١) دون التعلق بالخاص على الأفراد ، أو بهما معاً ، فلا يتعين متعلق الحكم ، وإذا لم يتعين لم يصح نظم المعنى الكلى من تلك الجزئيات ، إلا عند فرض العلم بأن الحكم لم يتعلق إلا بالمعنى المشترك العام دون غيره ، وذلك لا يكون إلا بدليل ، وعند وجود ذلك الدليل لا يبقى تعلق بتلك الجزئيات فى استفادة معنى عام ، للاستغناء بعموم صيغة ذلك الدليل عن هذا العناية الطويل

متفقة الأحكام . فالملان هما المشتركان فى جميع الصفات النفسية ، التى لا تحتاج فى وصف الشيء بها إلى أمر زائد عليها كالإنسانية والحقيقة والشيئية للإنسان . وتقالها الصفات المعنوية ، وهى التى تحتاج فى الوصف بها إلى تعقل أمر زائد على ذات الموصوف ، كالتمييز والحوث للجسم . ويلزم فى كل مثيل اشتراكها فيما يجب ويمكن ويتمتع . فكل ما يحكم به على أحدهما يحكم به على الآخر فى كل ما يرجع إلى مقتضى التماثل . أما ما يخرج عن ذلك من كل ما كان تابعا للوجود الخارجى الزائد عن الحقيقة فاختلاف المتماثلين فيه جائز ، فيحكم على زيد بأنه طويل وجاهل وعلى عمرو بأنه قصير وعالم مثلاً ، وهكذا . وهو ما يشير إليه بقوله فى الثانى (إن الخصوصيات تستلزم من حيث الخصوص معنى زائداً - وإذا ذاك الخ) فهذا جائز فى العقليات باعتبار الوجود الخارجى الذى فيه المعانى الخاصة

(١) أى المعنى المشترك

(والثالث) ^(١) أن التخصيصات ^(٢) في الشريعة كثيرة ، فيخص محل^{*} بحكم ، ويخص مثله بحكم آخر ؛ وكذلك يجمع بين المخالفات في حكم واحد ولذلك أمثلة كثيرة ؛ كجعل التراب طهوراً كالألأ ، وليس بمطهر ^(٣) كالألأ ، بل هو بخلافه ، وإيجاب الغسل من خروج اللأ ، دون اللأ والبول وغيرها وسقوط الصلاة والصوم عن الحائض ، ثم قضاء الصوم دون الصلاة ، وتحصين الحرة لزوجهأ ولم تحصن الأمسيدهأ ، والمعنى واحد ، ومنع النظر الى محاسن الحرة دون محاسن الأمة وقطع السارق دون الناصب والجاحد والمختلس ، والجلد بقذف الزنى دون غيره ، وقبول شاهدين في كل حد ما سوى الزنى ، والجلد بقذف الحر دون قذف العبد ، والفرقة بين عدنى الوفاة والطلاق ، وحال الرحم لا يختلف فيهما ، واستبراء الحرة بثلاث حيض ، والأمة بواحدة ، وكالتسوية في الحد بين القذف وشرب الخمر ، وبين الزنى ^(٤) والمفوعة في دم العمد ، وبين المرتد والقاتل وفي الكفارة بين الظهار والقتل وإفساد الصوم ، وبين قتل المحرم الصيد عمداً أو خطأ وأيضاً فإن الرجل والمرأة مستويان في أصل التكليف على الجملة ، ومقرنان

(١) هذا الثالث ليس وجهاً مستقلاً عن الوجهين قبله ، بل هو تفصيل وإيضاح لقوله في الأول (وإنما وضعت على وفق الاختيار الذى يصح معه الخ) فإن قيل إن ما تقدم في تجويز ذلك ، وهذا في وقوع ذلك بالفعل في هذه الأمثلة . قلنا نعم ولكنه لم يأت بمعنى جديد . ويمكنه أن يصله بالأول على طريق ضرب الأمثلة له . وقد يقال انه فصله وجعله مستقلاً لأن جوابه غير جواب الأول ، كما أشار اليه المؤلف . وإن كان بينهما هذا الاتصال الذى أشرنا اليه

(٢) في الجزء الثانى من أعلام الموقعين أجوبة سديدة عن أكثر ما ذكره هنا (٣) أى بيزيل للتجاسات وثارها كالألأ . ومع ذلك جعل مثله في رفع الحدث (٤) فلم يقبل العفو في الزنا ، لا من الزوج ولا من أهل المرأة . بخلاف قتل العمد إذا عفا عنه الأولياء فيقبل ولعل هذا مؤخر من تقديم ، وعمله قبل قوله (وكالتسوية) لأن سائر ما قبله فرق فيها بين المتألات ، وسائر ما بعده جمع فيه بين المخالفات وهذا على ما قررنا من الأول

بالتكليف اللائق بكل واحد منهما ، كالحيض والنفاس والعدة وأشباهاها بالنسبة إلى المرأة ، والاختصاص في مثل هذا لا إشكال فيه . وأما الأول ^(١) فقد وقع الاختصاص فيه في كثير من المواضع ، كالجمعة ^(٢) ، والجهاد ، والإمامة ولو في النساء ، وفي الخارج النجس من الكبير والصغير ، ففرق بين بول الصبي والضحية إلى غير ذلك من المسائل ، مع فقد الفارق في القسم المشترك . ومثل ذلك العبد فان له اختصاصات في القسم المشترك ^(٣) أيضا . وإذا ثبت هذا لم يصح القطع بأخذ عموم من وقائع مختصة

فالجواب عن الأول أنه يمكن في الشرعيات إمكانه في العقليات . والدليل على ذلك قطع السلف الصالح به في مسائل كثيرة ، كما قدم التنبيه عليه . فاذا وقع مثله فهو واضح في أن الوضع الاختياري الشرعي مماثل ^(٤) للعقلي الاضطراري ، لأنهم لم يعملوا به حتى فهموه من قصد الشارع وعن الثاني أنهم لم ينظموا المعنى العام من القضايا الخاصة حتى علموا أن

(١) وهو القسم المشترك

(٢) يعني وهذه الأمور لا تقع بكل منهما . ووقع فيها الاختصاص والتفرقة وكان يجدر بها التسوية . فهي مما فرق فيه الحكم كالقسم الأول . ولكنه نوع آخر جعل فيه محل الفرق أصناف الانسان ، وقد كان النظر سابقا إلى جعل محل الفرق نفس الأفعال . بقطع النظر عن الذكورة والأنوثة مثلا . فلذا فصله عن نوعي الأمثلة السابقين قال (وأيا الخ)

(٣) كفرضية الجمعة مثلا

(٤) ويحق قوله (لم توضع وضع العقليات وإلا كانت هي هي بعينها) . ولما كانت هذه مجرد دعوى لا يقوم عليها دليل لم يلتفت إليها في الجواب فان مجرد شبه شيء بآخر في أمر من الأمور لا يجعلهما من باب واحد ، إن عقليا فعقليا وإن شرعيا فشرعيا

الخصوصيات وما به الامتياز غير^(١) معتبرة ، وكذلك الحكم فيمن يعدم ولو كانت الخصوصيات معتبرة باطلاق لما نتج اعتبار القياس ولا ترفع من الأدلة رأساً ، وذلك باطل . فما أدى اليه مثله
وعن الثالث أنه الاشكال للورد على القول بالقياس . فالذي أجاب به الأصوليون هو الجواب هنا

فصل

ولهذه المسألة فوائد تنبني عليها ، أصلية وفرعية . وذلك أنها إذا تقررت عند المجتهد ، ثم استقرى معنى علماً من أدلة خاصة ، واطرد له ذلك المعنى ، لم يفتقر بعد ذلك إلى دليل خاص على خصوص نازلة تين بل يحكم عليها وإن كانت خاصة ، بالدخول تحت عموم المعنى المستقرى من غير اعتبار بقياس أو غيره ، إذ صار ما استقرى من عموم المعنى كالنصوص بصيغة عامة ، فكيف يحتاج مع ذلك إلى صيغة خاصة بمطلوبه ؟ ومن فهم هذا هان عليه الجواب عن إشكال القرافي الذي أورده على أهل مذهب مالك ، حيث استدلوا في سد الذرائع على الشافعية بقوله تعالى : (ولا تنبؤا) وقوله (ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت) وبحديث « لمن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجلوها »^(٢) الخ ، وقوله : « لا تجوز شهادة خصم ولا ظنين »^(٣) ، قال : فهذه وجوه كثيرة يستدلون بها وهي لا تنفي ، فانها تدل

(١) ويحق قوله (وعند وجود ذلك الدليل لا يبق تعلق بتلك الجزئيات في استفادة معنى عام للاستغناء عنها بعموم صيغة الدليل) ولم يلتفت إليه في الجواب لأنه لا يلزم للعلم بأن هذه الخصوصيات غير معتبرة أن يكون ذلك مأخوذاً من دليل لفظي بصيغة فيها العموم ، بل قد يكون بالاستقراء المشار اليه سابقاً ، وهو مكون من جزئيات ليس فيها لفظ عام

(٢) تقدم (ج ١ - ص ٢٨٩)

(٣) قال الشوكاني في نيل الأوطار : روى أبو داود في المراسيل من حديث طلحة بن عبد الله بن عوف (أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث منادياً أنها لا تجوز شهادة خصم ولا ظنين)

على اعتبار الشرع سد النرائع في الجملة ؛ وهذا مجمع عليه ، وإنما النزاع في ذرائع خاصة ؛ وهي بيع الآجال ونحوها ، فينبغي أن تذكر آلة خاصة بحمل النزاع ، وإلا فهذه لا قيد ، قال : وإن قصدوا القياس على هذه النرائع المجمع عليها ، فينبغي أن تكون حجتها القياس خاصة ، ويتعين عليهم حينئذ إبداء الجامع حتى تعرض الخصم لدفعه بالفارق ، ويكون دليلهم شيئاً واحداً وهو القياس ، وهم لا يعتقدون ذلك ، بل يعتقدون أن مدركهم النصوص ، وليس كذلك ، بل ينبغي أن يذكروا نصوماً خاصة بذرائع بيع الآجال خاصة ويقتصرون عليها ؛ كحديث (١) أم ولد زيد بن أرقم

هذا ما قال في إيراد هذا الإشكال

وهو غير وارد على ما تقدم بيانه ؛ لأن النرائع قد ثبت سدّها في خصوصات كثيرة بحيث أعطت في الشريعة معنى السد مطلقاً عاماً ، وخلاف الشافعي هنا غير قادح في أصل المسألة ، ولا خلاف أبي حنيفة . أما الشافعي فالظن به أنه تم له الاستقراء في سد النرائع على العموم ؛ ويدل عليه قوله بترك الأضحية إعلاماً بعدم وجوبها ، وليس في ذلك دليل صريح من كتاب أو سنة ، وإنما فيه عمل جملة من الصحابة ، وذلك عند الشافعي ليس بحجة (٢) . لكن عارضه في مسألة بيع الآجال دليل آخر رجح على غيره فأعمله ، فترك سد الذرية لأجله ، وإذا تركه لمعارض راجح لم يعد مخالفاً

(١) تقدم الحديث (ج ١ - ص ٢٩٦) وأن الزرقاني على الموطأ ضعفه وقال : لفظه منكز ، لأن العمل الصالح لا يبطله الاجتهاد بل الزدة . وأن عبدالمطلب قال استاده جيد . وعلى كل حال فهو من حيل الربا : باعت له الجارية بثمانمائة درهم لأجل ، واشترتها بثمانمائة قنطار . قال الأمر إلى ستمائة قنطاراً بثمانمائة لأجل ، والجارية كما كانت على ملكها

(٢) أي فهذا دليل على أنه أخذ فيه بسد النرائع

وأما أبو حنيفة فإن ثبت عنه جواز إعمال الحيل لم يكن من أصله في بيعوع الآجال إلا الجواز ، ولا يلزم من ذلك تركه لأصل سد الذرائع . وهذا واضح ، إلا أنه قل عنه موافقة مالك في سد الذرائع فيها ، وإن خالفه في بعض التفاصيل . وإذا كان كذلك فلا إشكال

﴿ المسألة السابعة ﴾

العمومات إذا اتحد معناها ، وانتشرت في أبواب ^(١) الشريعة ، أو تكررت في مواطن بحسب الحاجة من غير تخصيص ، فهي مجرأة ^(٢) على عمومها على كل حال وإن قلنا بجواز التخصيص بالانفصل

والليل على ذلك الاستقراء ؛ فإن الشريعة قررت أن لا حرج علينا في الدين في مواضع كثيرة ، ولم تستثن منه موضعاً ولا حالاً ، فعده علماء الملة أصلاً مطرداً وعموماً مرجوعاً إليه من غير استثناء ^(٣) ولا طلب مخصص ، ولا احتشام من إلزام الحكم به ، ولا توقف في مقتضاه . وليس ذلك إلا لما فهموا بالتكرار والتأكيد من القصد إلى التعميم الثام . وأيضاً قررت أن (لا تزرُ وازرةٌ وزرٌ أخرى)

(١) من مثل العبادات والمعاملات والأنكحة . فهو غير التكرار الذي بعلمه الصادق بالتكرار ولو في باب من هذه الأبواب

(٢) أي بدون توقف ولا بحث عن وجود معارض . هذا هو الغرض الذي ترى إليه المسألة كما يشير إليه قبيل الفصل وفيه أيضاً

(٣) وعليه قولهم (ما من عام إلا وخصص) يخرج منه هذا أيضاً ، كما أخرجه عنه والله بكل شيء عليم . على رأى الأصوليين . ولا يقال إن المشاق والخرج الذي يعتز أرباب الحرف والصناعات لم يرفعه الشارع وبين عليه الفطر في الصوم والقصر في السفر مثلاً . لأننا نقول : قدم له أن ذلك من المشاق المعتادة التي لا تنبئ عليها الأحكام المذكورة

فأعلنت العلماء المعنى في مجارى عمومه ، وردوا ما خالفه ^(١) من أفراد الأدلة ، بالتأويل وغيره . وينت بالتكرار أن « لا ضرر ولا ضرار ^(٢) » فأبى أهل العلم من تخصيصه ، وحملوه على عمومه . وأن « من سن سنة حسنة أو سيئة كان له من اقتضى به حظ إن حسناً وإن سيئاً » وأن « من مات مسلماً دخل الجنة . ومن مات كافراً دخل النار » وعلى الجملة فكل أصل تكرر تقريره وتأكيد أمره وفهم ذلك من مجارى الكلام فهو مأخوذ على حسب عمومه . وأكثر الأصول تكراراً الأصول المكية ؛ كالأمر بالعدل ، والإحسان ، وإيتاء ذى القربى ، والنهي عن الفحشاء والمنكر ، والبغى ، وأشباه ذلك

فأما إن لم يكن العموم مكرراً ولا مؤكداً ولا منتشراً في أبواب الفقه فالعلمك بمجرد فيه نظر ، فلا بد من البحث عما يعارضه أو يخصه . وإنما حصلت التفرقة بين الصنفين لأن ما حصل فيه التكرار والتأكيد والانتشار صار ظاهره باحتفافه القرائن به الى منزلة النص القاطع الذى لا احتمال فيه ، بخلاف ما لم يكن كذلك ، فإنه معرض للاحتمالات ، فيجب التوقف فى القطع بمقتضاه حتى يمرض على غيرم ويبحث عن وجود معارض فيه

فصل

وعلى هذا ينبغي القول فى العمل بالعموم ، وهل يصح من غير التخصيص ؟ أم لا فإنه إذا عرض على هذا التقسيم أفاد أن القسم الأول غير محتاج فيه الى بحث ؛ إذ لا يصح تخصيصه إلا حيث يخص القواعد ^(٣) بعضها بعضاً

(١) من مثل ضرب الدية على العاقلة وما قيل فى هذه الآية يقال مثله فى آية (وإن ليس للانسان إلا ما سعى) مع ما خالفها من أفراد الأدلة كالصوم والحج عن الميت الوارد فى الأحاديث . وقدم الكلام فيها فى بحث النيابة فى الأعمال والعبادات

(٢) تقدم (ج ٢ - ص ٤٦)

(٣) كما هو الحال بين الاجماع المحكى بعدوين هذه القاعدة الخاصة بالقسم الأول

فإن قيل قد حكى الإجماع في أنه يمنع العمل بالعموم حتى يبحث : هل له مخصص أم لا ؟ وكذلك دليل مع معارضة ، فكيف يصح القول بالتفصيل ؟ فالجواب أن الإجماع — إن صح ^(١) — فمحمول على غير القسم المتقدم ، جماعاً بين الأطله ، وكذلك فالبحت يبرز أن ما كان من العمومات على تلك الصفة فغير مخصص ، بل هو على عمومه . فيحصل من ذلك بعد بحث المتقدم ما يحصل للتأخر دون بحث ^(٢) بناء على ما ثبت من الاستقراء . والله أعلم

الفصل الخامس

في البيان والأجمال ^(٣) ويتعلق به مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾

إن النبي صلى الله عليه وسلم كان مبيّناً بقوله وفعله وإقراره ، لما كان مكلفاً بذلك في قوله تعالى : (وأُنزلنا إليك الذِّكْرَ لَتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ ^(٤) إِلَيْهِمْ) فكان يبين بقوله عليه الصلاة والسلام : كما قال في حديث الطلاق : « فتلك العدة التي أمر الله أن يُلْقَى لها النساء ^(٥) » وقال لعائشة — حين سألته عن قول

- (١) إشارة إلى مخالفة الصيرفي فيه ، قال إمام الحرمين : وهذا ليس معنوداً من العقلاء ، وإنما هو قول صدر عن غياوة وعناد
- (٢) أي فيكون البحث عبثاً
- (٣) قال الأمامي الحق أن المجل هو ماله دلالة على أحد أمرين لازمة لأحدهما على الآخر بالنسبة إليه . وذكر من أسبابه سبعة أمور : منها أن يكون في لفظ مشترك ، كالعين للذهب والشفس ، والقرء للطهر والحيض . وقد يكون بسبب الابتداء والوقت ، كما في آية (وما يعلم تأويله إلا الله) وقد يكون في الأفعال أيضاً
- (٤) أي من القرآن والسنة
- (٥) هذا لفظ مسلم . وقد رواه في التيسير عن الستة باختلاف في اللفظ عما هنا

الله تعالى (فسوف يُحاسب حساباً يسيراً) — : «إِنَّمَا ذَلِكَ الْعَرَضُ» ^(١) وقال لمن سأله عن قوله «آيَةُ الْمُنَافِقِ ثَلَاثٌ» «إِنَّمَا عَنَيْتُ بِذَلِكَ كَذَا وَكَذَا» ^(٢) . وهو لا يحصى كثرة .

وكان أيضاً يبين بفعله ^(٣) «أَلَا أَخْبَرْتَهُ أَنِّي أَفْعَلُ ذَلِكَ» ^(٤) . وقال الله تعالى : (زَوْجُنَا كَهَيْلِهَا) ^(٥) (يكون على المؤمنين حرج) الآية الأولى لم كيفية الصلاة والحج بفعله ، وقال عند ذلك : «صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي» ^(٦) «وخذوا عني مناسككم» ^(٧) ، إلى غير ذلك .

وكان إقراره بيانياً أيضاً ، إذا علم بالفعل ولم ينكره ، مع القدرة على إنكاره لو كان باطلاً أو حراماً ، حسبما قرره الأصوليون في مسألة ^(٨) مُجَرَّزُ الْمُدَّيْعِي وغيره وهذا كله مبین في الأصول : ولكن نصير منه إلى معنى آخر ، وهي :

- (١) أخرجه في التيسير عن الخمسة إلا النسائي
- (٢) تقدم الحديث بطوله للمؤلف (ج ٣ — ص ١٤٣)
- (٣) ومنه أيضاً شربه قدح لبن وهو على بعيره بمرقة يوم عرفة ، بيانياً لعدم مشروعية الصوم في عرفة يومها
- (٤) رواه مالك بلفظ (أخبرتها) وسيأتي للمؤلف أيضاً بلفظ أخبرتها
- (٥) وفيه البيان بالقول أيضاً
- (٦) و (٧) تقدم (ج ٣ ص ٥٢)
- (٨) وهي قوله لما رأى أقدام زيد وأسامة : هذه الأقدام بعضها من بعض . فاستبشر النبي صلى الله عليه وسلم . والحديث في الكتب الستة ومنه أخذ الشافعية لإثبات النسب بالقيافة . والخيفة قالوا إن بشره صلى الله عليه وسلم إنما كان بقيام الحجة على المنافقين بناء على اعتمادهم في صحة القيافة ، وترقبه صلى الله عليه وسلم أن يكفوا بسبب ذلك عن الطعن في نسب أسامة ، لا أن هذا منه تقرير لصحة الأخذ بالقيافة في الأنساب

﴿المسألة الثانية﴾

وذلك أن العالم وارث النبي ، فالبيان في حقه لا بد منه من حيث هو عالم .
والدليل على ذلك أمران :

﴿أحدهما﴾ ما ثبت من كون العلماء ورثة ^(١) الأنبياء ، وهو معنى صحيح ثابت ، ويلزم من كونه وارثا قيامه مقام موروثه في البيان ، وإذا كان البيان فرضا على الموروث لزم أن يكون فرضا على الوارث أيضا . ولا فرق في البيان بين ما هو مشكل أو مجمل من الأدلة ، وبين أصول الأدلة في الإتيان بها . فأصل التبليغ بيان لحكم الشريعة ، وبيان المبلغ مثله بعد التبليغ

(والثاني) ما جاء من الأدلة على ذلك بالنسبة الى العلماء ؛ فقد قال ^(٢) :

(إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ) الْآيَةُ ! (وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ قَوْمٌ كَاذِبُونَ) (وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَتَمَ شَهَادَةً عِنْدَهُ مِنَ اللَّهِ) وَالْآيَاتُ كَثِيرَةٌ . وفي الحديث : (أَلَا لِيُبْلَغَ الشَّاهِدُ مِنْكُمْ النَّاسِيبَ) ^(٣) وقال : (لَا حَسَدَ إِلَّا فِي اثْنَتَيْنِ : رَجُلٌ آتَاهُ اللَّهُ مَالًا فَلَسَطَهُ عَلَىٰ هَلَكَةٍ فِي الْحَقِّ وَرَجُلٌ آتَاهُ اللَّهُ الْحِكْمَةَ فَهُوَ يَقْضِي بِهَا وَيُكَلِّمُهَا) ^(٤) وقال : (من أشرط الساعة أن يُرْفَعَ ^(٥) الْعِلْمُ وَيُظْهَرَ الْجَهْلُ) ^(٦) والأحاديث في هذا كثيرة . ولا خلاف

(١) أى في وظيفة النبوة معنى . وقوله (في الإتيان بها) أى في تبليغها . وهذه الجملة بمعنى قوله في نهاية الدليل الثاني (والبيان يشمل البيان الابتدائي الخ)

(٢) فالآية الأولى ظاهرة في البيان بأصل التبليغ . والثانية ظاهرة في بيان المبلغ والثالثة ظاهرة في العموم

(٣) جزء من حديث طويل أخرجه في التيسير عن الشيخين وأبو داود بإسقاط لفظ (منكم)

(٤) رواه في التيسير عن الشيخين بتقديم (رجل آتاه الله الحكمة) على الجملة الأولى

(٥) يعنى ولو كان العلم موجودا بوجود العلماء لأظهروه في الناس بمقتضى واجبه فلا يظهر الجهل فدل على أن واجب العلماء إظهار العلم

(٦) رواه البخارى بلفظ (من أشرط الساعة أن يرفع العلم ، ويثبت الجهل ، ويشرب الخمر ، ويظهر الزنا)

(المسألة الثالثة) العالم وازن النبي فيجب عليه البيان (المسألة الرابعة) ٣١١

في وجوب البيان على العلماء . والبيان يشمل البيان الابتدائي للنصوص الواردة والتكاليف المتوجهة . فثبت أن العالم يلزمه البيان من حيث هو عالم ، وإذا كان كذلك انبنى عليه معنى آخر ، وهي :

﴿ المسألة الثالثة ﴾

فنقول اذا كان البيان يتأني بالقول والفعل فلا بد أن يحصل ذلك بالنسبة الى العالم ، كما حصل بالنسبة الى النبي صلى الله عليه وسلم . وهكذا كان السلف الصالح ممن صار قدوة في الناس . دل على ذلك المنقول عنهم ، حسبا يتبين في أثناء المسائل على أثر هذا بحول الله ، فلا تطول به ههنا ؛ لأنه تكرر .

﴿ المسألة الرابعة ﴾

إذا حصل البيان بالقول والفعل المطابق للقول فهو الغاية في البيان ؛ كما إذا بين الطهارة ، أو الصوم ، أو الصلاة ، أو الحج ، أو غير ذلك من العبادات أو العادات . فإن حصل بأحدهما فهو بيان أيضا ؛ إلا أن كل واحد منهما على اقتراده قاصر عن غاية البيان من وجه ، بالغ أقصى الغاية من وجه آخر :

فالقول بالغ من جهة بيان الكيفيات المعينة الخصوصية التي لا يبلغها البيان القولی ؛ ولذلك بين عليه الصلاة والسلام الصلاة بفعله لأتمته ، كما فعل به جبريل حين صلى به ، وكما بين الحج كذلك ، والطهارة كذلك ، وإت جاء فيها بيان بالقول ؛ فإنه إذا عُرِض نص الطهارة في القرآن على عين ما تلقى بالفعل من الرسول عليه الصلاة والسلام ، كان المدرك بالحس من الفعل فوق ^(١) المدرك بالعقل من

(١) أي أوسع بسطا وأوضح معنى منه فاذا فرض أنه صلى الله عليه وسلم زاد بفعله الذي أدركه بالوحى غير القرآن تفاصيل في الفعل لم تدرك من أصل النص القرآن فهذه الأجزاء والتفاصيل الزائدة بهذا البيان الفعلي المفهوم له من الوحى الخاص إذا قيست وطبقت على النص القرآن لم يتأبذها ولم يتأفها ، بل كان يحتملها وغيرها

النص لا محالة مع أنه إنما يستلزم للبيان للناس ما نزل اليهم . وبه عليه الصلاة والسلام زاد بالوحى الخاص أمورا لا تدرك من النص على الخصوص ، فتلك الزيادات بعد البيان إذا عُرِضت على النص لم ينافها ، بل يقبلها ؛ فآية الوضوء إذا عرض عليها فعله عليه الصلاة والسلام في الوضوء شمله بلا شك ، وكذلك آية الحج مع فعله عليه الصلاة والسلام فيه . ولو تركنا والنص لما حصل لنا منه كل ذلك ، بل أمر أقل منه . وهكذا نجد الفعل ^(١) مع القول أبداً ، بل يبعد في العادة

(١) فان القول مهما كان مستطila في البيان لا يفي ببيان الهيئات الجزئية والكيفيات المخصوصة التي تظهر من الفعل . ومن ذلك تجد لزوم التمرين في مثل الصناعات عمليا ولا يكفي بالقول والشرح فيها وقوله (بل يبعد) ترق لا يضاح ما قبله بتحديد المحل الذي لا يفي فيه القول وفاء الفعل في ضبط كفياته ضبطا لا يدع قصا ولا زيادة . وذلك في الأعمال المركبة من أركان وشروط ومستحبات ، وتلحقها مبطلات وعوارض غير مستحبة ، ولم تجر بها عادة بين الناس تحديدها تحديدا وافيا . وذلك كالصلاة والحج ، فجرد القول فيهما لا يفي بهما وفاء تاما ، بحيث إذا اقتصر عليه لا يحصل زيادة عن المطلوب ولا نقص عنه ، وإن كانت بساطتهما معتادة في شريعتنا ثم ورد تعديل ونسخ في كفيتهما ، أو معتادة باعتبار شرائع متقدمة . فكل الصلاة والحج معتاد ، ومجرد هذا لا يكفي القول فيه لضبط تفاصيل كفياته ، للتفاوت بين الصلوات الخمس عددا وكيفية ، وسرا وجهرا ، وبسورة وغير سورة . كذلك نفس التوافل وصلاة العيدين والكسوف والجسوف والجنائز والوتر والضحي وهكذا تفاصيل هذه الصلوات لا يكفي فيه القول لضبطها وإن كان أصل الصلاة معتادا في شريعتنا وإنما يقرب في العادة أن يؤدي القول مؤدى الفعل فيما كان معناه بسيطا ، أو وجد له نظير في المعتاد ولو كان مركبا . فأنك إذا وصفت للخياط الحالة التي تريد أن يكون عليها الثوب وكان ما وصفت معتادا فلا مانع أن يجيء الثوب حسبما وصفت ، بدون زيادة ولا نقص ، ويكون البيان إذا ذاك حاصلا بالفعل المعتاد لا بالقول . وعليه يكون قوله (ووجد له نظير) الواو فيه بمعنى أو كما هو ظاهر . وكما يؤخذ من كلام المؤلف حيث جعل التركيب قيدا وكونه لا نظير له في الأفعال المعتادة قيدا آخر . وسيأتى في الفصل بعده ما يقتضى أن الواو على معناها الأصلي .

أن يوجد قول لم يوجد لعناء المركب نظير في الأفعال المعتادة المحسوسة ، بحيث إذا فعل الفعل على مقتضى ما فهم من القول كان هو المقصود من غير زيادة ولا نقصان . ولا إخلال ، وإن كانت بآناظله معتادة كالصلاة والحج والطهارة ونحوها . وإنما يقرَّب مثل هذا القول الذى معناه الفعل بسيط ، ووجد له نظير في المعتاد ؛ وهو إذ ذاك إحالة على فعل معتاد . فيه حصل البيان لا بمجرد القول . وإذا كان كذلك . لم يبق القول هنا في البيان مقام الفعل من كل وجه . فالفعل أبلغ من هذا الوجه .

وهو يقصر عن القول من جهة أخرى : وذلك أت القول بيان للعموم والخصوص ، في الأحوال والأزمان والأشخاص ؛ فإن القول ذو صبغ تقتضي هذه الأمور وما كان نحوها ، بخلاف الفعل ؛ فإنه مقصور على فاعله ، وعلى زمانه ، وعلى حالته ؛ وليس له تعدى عن محله ألبتة . فلوتركنا والفعل الذى فعله النبى صلى الله عليه وسلم مثلاً لم يحصل لنا منه غير العلم بأنه فعله في هذا الوقت المعين ، وعلى هذه الحالة المعينة . فيبقى علينا النظر : هل ينسحب طلب هذا الفعل منه في كل حالة أو في هذه الحالة ؟ أو يختص بهذا الزمان أو هو عام في جميع الأزمنة ؟ أو يختص به وحده أو يكون حكم أمته حكمه ؟ ثم بعد النظر في هذا يتصدى نظره آخر في حكم هذا الفعل الذى فعله : من أى نوع هو من الأحكام الشرعية ؟ وجميع ذلك وما كان مثله لا يتبين من نفس الفعل ، فهو من هذا الوجه قاصر عن غاية البيان ، فلم يصح إقامة الفعل مقام القول من كل وجه . وهذا يبيِّن بأدنى تأمل ، ولا أجل ذلك جاء ^(١) قوله تعالى : (لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ

وَأَنَّ الَّذِي يَقْرَبُ أَنْ يُؤَدَّى الْقَوْلُ فِيهِ مُؤَدَّى الْفِعْلِ صَوْرَةً وَاحِدَةً ، وَهِيَ مَا كَانَ بَسِطًا بَقِيدَ أَنْ يَكُونَ مِثْلَهُ مُعْتَادًا . وَإِنَّ أَنْ تَقُولَ كَمَا قَرَرْنَا إِنْ الْمُعْتَادَ وَلَوْ كَانَ مَرْكَبًا ، يَفَى الْقَوْلُ فِيهِ وَفَاءَ الْفِعْلِ . وَالشَّوَاهِدُ عَلَيْهِ كَثِيرَةٌ

(١) أى ففعله لم يكف في طلب الاقتدار به فيه ، لأن الفعل لا يدل على انسحابه على أمته كما قال ، فاحتاج الأمر لبيان ذلك بالقول بهذه الآية وبالأحاديث التى تذكر في مواضعها ليتبين الأمر من الجهتين . أنه عام لهم ، وأن كيفية كما رأوا

«أَسْوَةٌ حَسَنَةٌ» وقال حين يَنْ بفعله العبادات : «صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُوْنِي أُصَلِّي» (١)
 «وَحَدُّوا عَنِّي مَنَاسِكَكُمْ» (٢) ونحو ذلك ، ليستمر البيان الى أقصاه

فعل

وإذا ثبت هذا لم يصح إطلاق (٣) القول بالترجيح بين البيانين ، فلا يقال : أيهما
 أبلغ في البيان ؟ القول أم الفعل ؟ إذ لا يصدقان على محل واحد إلا في الفعل
 البسيط المعتاد مثله إن اتفق ، فيقوم أحدهما (٤) مقام الآخر ، وهناك يقال :
 أيهما أبلغ ؟ أو أيهما أولى ؟ كسألة (٥) الفعل من التفاه الختائين مثلاً ؛ فإنه بين
 من جهة الفعل ومن جهة القول ، عند من جعل هذه المسألة من ذلك . والذي
 وضع إنما (٦) هو فعله ثم غسله ، فهو الذي يقوم كل واحد من القول والفعل مقام

(١) و (٢) قدما (ج ٣ - ص ٥٢)

(٣) أي كما ذكره الأصوليون قائل يرجح الفعل ، لأنه أقوى في الدلالة على
 المقصود ، وليس الخبر كالمعاينة والمشاهدة وقائل بل يقدم القول ، لأنه يدل بنفسه على
 المقصود . أما الفعل فلا يدل إلا بأحد أمور ثلاثة تفيد أن الفعل بيان للمجمل :
 هي العقل أو النص على أن هذا الفعل بيان للمجمل ، أو أن يعلم ذلك بالضرورة
 من قصده . هذا إذا اجتمع القول والفعل واختلفا ، أما إذا اجتمعا وتوافقا فالسابق
 منهما هو البيان ، والثاني مؤكد له : هذا حصول كلامهم ، ولم ينسوا نحو مبحثه الذي
 تجل به أن كلا منهما له جهة يكون فيها أقوى بيانا من الآخر

(٤) على أن القول في هذه الصورة إنما قام مقام الفعل لأن مثله معتاد لحصول
 البيان فيه بالفعل مع القول أو بالفعل نفسه كما قال سابقا

(٥) في حديث عائشة (إذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل . فعلته أنا
 ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاعتسلنا) وقد يقال إن هذا كله من باب القول
 المحض . فلذا قال عند من جعل الخ

(٦) أي أن هذا المقدار فقط هو الذي يقوم فيه كل من القول والفعل فيه
 مقام صاحبه . أما كون الغسل إذ ذاك واجبا أو مندوبا فلا يستفاد إلا من القول

صاحبه . أما حكم الفصل من وجوب أو نذب وتأسى الأمة به فيه فيختص بالقول

﴿ المسألة الخامسة ﴾

إذا وقع القول بيانا فالفعل شاهد له ومصديق ، أو مخصص أو مقيد ، وبالجملة عاضد للقول حسباً^(١) قصد بذلك القول ، ورافع لاحتالات فيه تعترض في وجه التهم ، إذا كان موافقا غير مناقض . ومكذب له^(٢) أو موقع فيه ريبة أو شبهة أو توقفاً إن كان على خلاف ذلك . وبيان ذلك بأشياء :

منها أن العالم إذا أخبر عن إيجاب العبادة الفلانية أو الفعل الفلاني ، ثم فعله هو ولم يخل به في مقتضى ما قال فيه ، قوى اعتقاد إيجابه ، وانتهض العمل به عند كل من سئمه يخبر عنه ورآه يفعله . وإذا أخبر عن تحريمه مثلاً ، ثم تركه فلم يُز فاعلله ولا دأراً^(٣) حواليه ، قوى عند متبعه ما أخبر به عنه . بخلاف ما إذا أخبر عن إيجابه ثم قعد عن فعله ، أو أخبر عن تحريمه ثم فعله فإن نقوس الأتباع لا تنطعن إلى ذلك القول منه طأً نيتاً إذا ائتمروا ونهتوا ، بل يعود من الفعل إلى القول ما يقدح فيه على الجملة : إما من تطريق احتمال إلى القول ، وإما من تطريق

وقوله (والذي وضع) لعل الأصل (والذي وضع) أى الذى استبان بهذا القول والفعل إنما هو مجرد حصول الفعل ثم الفصل . وكلمة (وضع) ذكرها شارح المنهاج في مبحث البيان والاجمال

(١) زاده ليشمل المخصص والمقيد . ولذلك قال (وبالجملة)

(٢) الأحوال الأربعة تختلف باختلاف القرائن والاشخاص الذين يقع في أنفسهم أحدها . وستأتى بعد في كلامه : من تكذيب القائل . أو وجود ريبة وشك في صدقه ، أو احتمال ان قوله لا يؤخذ على ظاهره ، أو ان دليله ليس كما يبنى ولا لما سأل نفسه تركه .

(٣) لأن فعل ما يشبه مقدمات الحرام يوجه الظنون الى ان هذا العالم بصدد أن يفعله . فلذلك زاده المؤلف هنا . وليس في الواجب مثله فعوله بعد (ثم فعله) أى أو دار حوله

تكذيب إلى القائل ، أو استرابة في بعض ما أخذ القول ، مع أن التأسي في الأفعال والتروك بالنسبة إلى من يعظم في دين أو دنيا كالغفروز في الجيلة ، كما هو معلوم بالبيان ، فيصير القول بالنسبة إلى القائل كالنتيج للفعل ، فعلى حسب ما يكون القائل في موافقة فعله لقوله يكون اتباعه والتأسي به ، أو علم ذلك

ولذلك كان الانبياء عليهم السلام في الرتبة القصوى من هذا المعنى . وكان المتبعون لهم أشد اتباعا ، وأجرى على طريق التصديق بما يقولون ، مع ^(١) ما أيدهم الله به من المعجزات والبراهين القاطعة ، ومن جعلها مانعين فيه ، فإن شواهد العادات تصدق الأمر أو تكذبه . فالطبيب إذا أخبرك بأن هذا المتناول سم فلا تهر به ، ثم أخذ في تناوله دونك ، أو أمرك بأكل طعام أو دواء لعله يذك ، ومثلهما به ، ثم لم يستعمله مع احتياجه إليه ، دل هذا كله على خلل في الإخبار أو في فهم الخبر ، فلم تطمئن النفس إلى قبول قوله ، وقد قال تعالى : (أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ) الآية ^(٢) وقال تعالى : (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَعْمَلُونَ) الآية أو ينحس هذا المعنى الوفاء بالعهد وصديق الوعد ، فقد قال تعالى : (رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه) وقال في ضده : (لَنْ آتَانَا مِنْ فَضْلِهِ لَنَصَّدَّقَنَّ - إلى قوله : وبما كانوا يكذبون) فاعتبر في الصدق - كاترى - بمطابقة الفعل القول ، وهذا هو حقيقة الصدق عند العلماء العاملين . فهكذا إذا أخبر العالم بأن هذا واجب أو محرم فإنما يريد على كل مكلف ، وأنا منهم ، فإن وافق صدق ، وإن خالف كذب

(١) أى فطريق التكذيب لا يتأتى بالنسبة لهم . وكذا الاسترابة في مأخذ القول . فلم يبق إلا احتمال ألا يؤخذ القول على ظاهره ، كما سيأتى في مثالى التحلل من العمرة والاضطار في السفر

(٢) قوله (أفلا تعقلون) إما محذوف المفعول ، أى الا تذكركون قبح الجمع بين المتأنيين ؟ فطلب البر والاحسان من الغير هو تحقيق لكونه بزا وإحسانا وتسيانهم انفسهم منه يتأتى كونه كذلك في اعتقادهم أو أنه منزل منزلة اللازم أى أقدم العقل رأسا حتى يصدر منكم هذا ؟ وعلى كل فهو غاية التشجيع على ارتكابه .

يجب على الميِّن أن يكون فعله مصداقا لقوله إلا عند صدّ النرائع ٢١٧

ومن الأدلة على ذلك أن المنتصب للناس في بيان الدين منتصب لهم بقوله وفعله ، فإنه وارث النبي ، والنبي كان مبيّنا بقوله وفعله ، فكذلك الوارث لا بد أن يقوم مقام الموروث ، وإلا لم يكن وارثا على الحقيقة ، ومعلوم أن الصحابة رضوان الله عليهم كانوا يتلقون الأحكام من أقواله وأفعاله وإقراراته وسكوته وجميع أحواله ، فكذلك الوارث ، فإن كان في التحفظ في الفعل كما في التحفظ في القول فهو ذلك ، وصار من أتبعه على هدى ، وإن كان على خلاف ذلك صار من أتبعه على خلاف الهدى ، لكن بسببه . وكان الصحابة رضي الله عنهم ربما ترققوا عن الفعل الذي أباحه لهم السيد المتبوع عليه الصلاة والسلام ولم يفعله هو ، خرسا منهم على أن يكونوا متبعين لفعله وإن تقدم لهم بقوله ، لاحتمال أن يكون تركه أرجح ، ويستدلون على ذلك بتركه عليه الصلاة والسلام له ، حتى إذا فعله اتبعوه في فعله ؛ كما في التحلل من العمرة ، والإفطار في السفر ، هذا وكلّ صحيح ، فإظنك بمن ليس بمعصوم من العلماء ؟ فهو أولى بأن يبين قوله بفعله ، ويحافظ فيه على شئنه وعلى كل من اقتدى به

ولا يقال : إن النبي صلى الله عليه وسلم معصوم ، فلا يتطرق إلى فعله أو تركه الميِّن خلل ، بخلاف من ليس بمعصوم

لأننا نقول : إن اعتبر هذا الاحتمال في ترك الاقتداء بالفعل ، فليعتبر في ترك اتباع القول . وإذا ذاك وقع في الرتبة فساد لا يصلح ، وخرق لا يرفع ، فلا بد أن يجري الفعل مجرى القول . ولعلنا تستعظم شرعا زلة العالم ، وتصير صغيره كبيرة ، من حيث كانت أقواله وأفعاله جازية في المادة على مجرى الاقتداء . فإذا زل حلت زلته عنه ، قولاً كانت أو فعلاً ؛ لأنه موضوع مناراً يهتدى به . فإن علم كون زلته زلة صغرت في أعين الناس ؛ وجبر عليها الناس تأسيّاً به ، وتوهوا فيها رخصة علم بها ولم يملوها ، تحسبنا للظن به ؛ وإن جهل كونها زلة فأجرى أن تحصل عنه عمل المشروع ؛ وذلك كله راجع عليه .

وقد جاء في الحديث « إِنِّي لِأَخَافُ عَلَى أُمَّتِي مِنْ بَعْدِي مِنْ أَعْمَالٍ ثَلَاثَةٍ ..
 قَالُوا : وَمَا هِيَ يَا رَسُولَ اللَّهِ ؟ قَالَ : أَخَافُ عَلَيْهِمْ مِنْ زَلَّةِ الْعَالَمِ ، وَمِنْ حُكْمِ
 جَائِرٍ ، وَمِنْ هَوًى مُتَّبِعٍ » ^(١) وقال عمر بن الخطاب : ثَلَاثٌ يَهْدِمُنَّ الدِّينَ :
 زَلَّةُ عَالَمٍ ، وَجِدَالُ مُنَافِقٍ بِالْقُرْآنِ ، وَأُثْمَةُ مُضِلِّونَ . ونحوه عن أبي الدرداء . ولم يذكر
 فيه الأئمة المضلين وعن معاذ بن جبل : يَا مَعْشَرَ الْعَرَبِ ! كَيْفَ تَصْنَعُونَ بِثَلَاثَ :
 دُنْيَا تَقْطَعُ أَعْنَاقَكُمْ ، وَزَلَّةُ عَالَمٍ ، وَجِدَالُ مُنَافِقٍ بِالْقُرْآنِ وَمِثْلُهُ عَنْ سُلَيْمَانَ أَيْضًا .
 وَشَبَّهَ الْعُلَمَاءُ زَلَّةَ الْعَالَمِ بِكُسْرِ السَّفِينَةِ ؛ لِأَنَّهَا إِذَا غَرَقَتْ غَرِقَ مَعَهَا خَلْقٌ كَثِيرٌ . وَعَنْ
 ابْنِ عَبَّاسٍ : وَيَلِ لِلْإِتِّبَاعِ مِنْ عَثَرَاتِ الْعَالَمِ . قِيلَ : كَيْفَ ذَلِكَ ؟ قَالَ : يَقُولُ
 الْعَالَمُ شَيْئًا بِرَأْيِهِ ، ثُمَّ يَجِدُ ^(٢) مَنْ هُوَ أَعْلَمُ بِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْهُ ، فَيَتْرَكَ
 قَوْلَهُ ذَلِكَ ، ثُمَّ يَتَّبِعُ الْإِتِّبَاعَ .

وهذه الأمور حقيق أن تهتم الدين ؛ أما زلة العالم فكما تقدم ، ومثال كسر
 السفينة واقع فيها ، وأما الحكم الجائر فظاهر أيضاً ، وأما الهوى المتبع فهو أصل ذلك
 كله ، وأما الجدل بالقرآن فإنه — مِنَ اللَّسَنِ الْأَدْنَى — مِنْ أَكْثَرِ الْفِتَنِ ؛ لِأَنَّ
 الْقُرْآنَ مَهْيَبٌ ^(٣) جَدًّا ، فَإِنْ جَادَلَ بِهِ مُنَافِقٌ عَلَى بَاطِلٍ أَحَالَهُ حَقًّا ، وَصَارَ مِظَنَّةً
 لِلْإِتِّبَاعِ عَلَى تَأْوِيلِ ذَلِكَ الْمَجَادِلِ . وَلِلَّذَلِكَ كَانَ الْخَوَارِجُ فِتْنَةً عَلَى الْأُمَّةِ ، إِلَّا مَنْ
 ثَبَّتَ اللَّهُ ؛ لِأَنَّهُمْ جَادَلُوا بِهِ عَلَى مَقْتَضَى آرَائِهِمُ الْفَاسِدَةِ ، وَوَقَعُوا تَأْوِيلَاتِهِمْ بِمُوَافَقَةِ
 الْعَقْلِ لَهَا ، فَصَارُوا فِتْنَةً عَلَى النَّاسِ . وَكَذَلِكَ الْأُثْمَةُ الْمَضَاوِينُ ؛ لِأَنَّهُمْ — بِمَا مَلَكَوْا

(١) (إِنِّي أَخَافُ عَلَى أُمَّتِي مِنْ ثَلَاثَ : مِنْ زَلَّةِ عَالَمٍ ، وَمِنْ هَوًى مُتَّبِعٍ ، وَمِنْ
 حُكْمِ جَائِرٍ) رَوَاهُ الْبُزَارُ وَالطَّبْرَانِيُّ مِنْ طَرِيقٍ كَثِيرٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ ، وَهُوَ وَاهٍ . وَقَدْ
 حَسَّنَهَا التِّرْمِذِيُّ فِي مَوَاضِعَ وَصَحَّحَهَا فِي مَوْضِعٍ ، فَأَنْكَرَ عَلَيْهِ . وَاحْتَجَّ بِهَا ابْنُ خَرِيمَةَ فِي صَحِيحِهِ
 (تَرْغِيبٌ)

(٢) وَمِنْ ذَلِكَ أَنَّ مَالِكًا يَكْرَهُ كِتَابَةَ الْعِلْمِ عَنْهُ ، أَيْ الْفُرُوعَ خَشِيَ أَنْ يَنْشُرَ عَنْهُ
 فِي الْإِفَاقِ ، وَقَدْ رَجَعَ عَنْهُ

(٣) فَتَقَى عِخْلَهُ وَلَوْ عَلَى الْوَجْهِ الَّذِي يَرْبِيهِ الْمُنَافِقُ بِسِلَاطَةِ لِسَانِهِ

يجب على المين أن يكون فعله مصدقا لقوله إلا عند سد الترائع ٣١٩

من السلطنة على الخلق — قدروا على رد الحق باطلا والباطل حقا ، وأماوا سنة الله .
وأخيرا « بن الشيطان . وأما الدنيا فمعلوم فتنتها للخلق

فالخاصل أن الأفعال أقوى في التأسي والبيان إذا جامعت الأقوال ، من
انفراد الأقوال ، فاعتبارها في نفسها لمن قام في مقام الاقتداء أكيد لازم ^(١) بل
يقال إذا اعتبر هذا المعنى في كل من هو في مظنة الاقتداء ومنزلة التبيين ففرض
عليه تنقيد جميع أقواله وأعماله . ولا فرق في هذا بين ما هو واجب وما هو مندوب .
أو مباح أو مكروه أو ممنوع ، فإن له في أفعاله وأقواله اعتبارين :

« أحدهما » من حيث إنه واحد من المكلفين ، فمن هذه الجهة يتفصل الأمر
في حقه إلى الأحكام الخمسة .

« والثاني » من حيث صار فعله وقوله وأحواله بيانا وتقريرا لما شرع الله عز
وجل إذا انتصب في هذا المقام ، فالأقوال كلها والأفعال في حقه إما واجب وإما
محرم ، ولا ثالث لهما ؛ لأنه من هذه الجهة مبين ، والبيان واجب لا غير . فإذا كان
مما يفعل ^(٢) أو يقال كان واجب الفعل على الجملة ، وإن كان مما لا يفعل فواجب
الترك ، حسبما يتقرر بعد بحول الله ، وذلك هو تحريم الفعل .

لكن هذا بالنسبة إلى المعتد به إما يتعين حيث توجد مظنة البيان ،
إما عند الجهل بحكم الفعل أو الترك ، وإما عند اعتقاد خلاف الحكم ، أو مظنة
اعتقاد خلافه

(فالملطوب فعله) بيانه بالفعل ، أو القول الذي يوافق الفعل ، إن كان واجبا ؛
وكذلك إن كان مندوبا بمجهول الحكم ، فإن كان مندوبا مظنة لاعتقاد الوجوب

(١) . ترق على ما فرض فيه الكلام أولا من الواجب والحرام إلى التعميم في
الأحكام الخمسة . ومن خصوص البيان بالأفعال إلى البيان مطلقا بالأقوال والأفعال .

(٢) أى مأذونا فيه بأقسامه الثلاثة ، حتى المباح يصير في حقه واجبا . ومثله
يقال فيما لا يفعل بقسميه

فبيان بالترك ، أو بالقول الذي يجتمع اليه الترك ؛ كما فعل في ترك الأصحية ، وترك^(١) صيام الست من شوال ، وأشباه ذلك . وإن كان مظنة لاعتقاد عدم الطلب أو مظنة للترك^(٢) فبيان بالفعل والدوام فيه على وزن المظنة ؛ كما في السن والمندوبات التي تنوسبت في هذه الأزمنة .

(والمطلوب تركه) بيانه بالترك ، أو بالقول الذي يساعده الترك إن كان حراماً وإن كان منكروهاً وكذلك إن كان مجهول الحكم ، فإن كان مظنة لاعتقاد التحريم وترجيح بيانه بالفعل تبين الفعل على أقل ما يمكن وأقر به وقد قال^(٣) الله تعالى : (لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة) وقال^(٤) : (فلما قضى زيد منها وطراً زوجناكمها) الآية ! وفي حديث المصباح جنباً قوله : « وأنا أصبح جنباً وأما أريد الصيام^(٥) ، وفي حديث أبي بكر ابن عبد الرحمن من قول عائشة^(٦) يا عبد الرحمن « أترغب عما كان رسول الله يصنع ؟ » قال عبد الرحمن : لا والله . قالت عائشة : فأشهد على رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه كان يصبح جنباً من جماع غير اختلام ، ثم يصوم ذلك اليوم . وفي حديث أم سلمة : « ألا أخبرنيها أنني أفعل ذلك^(٧) » إلى آخر الحديث ، وروى اسمعيل القاضي عن زياد بن حصين عن أبيه ، قال رأيت ابن

(١) خشية اعتقاد وجوبها ملحق بمضيان ، أو اعتقاد أنها نافلة مكحلة له كالتواقل

البعدية في الصلاة ، كما روى عن مالك فيها

(٢) أي لإهماله وعدم العناية به مع معرفتهم له ، فبيان بالفعل أي بقدر ما تزول

الفكرة المخالفة أو ينشط الناس لفعله وإحيائه

(٣) و (٤) الايتان باجمعهما ، الأولى بعمومها في طلب الاقتداء ،

والثانية في هذا الفعل الخاص فتبدان جواز تزوج الرجل بزوجته متبناه ، وهذا كان

مظنة اعتقاد التحريم أو وجود الاعتقاد فعلاً . وتقدم لنا أنه يان بالفعل والقول معاً

(٥) (فاعتقل وأصوم) رواه مالك وأبو داود

(٦) أخرجه مالك

(٧) تقدم (ج ٣ - ص ٢٠٩)

عباس وهو يسوق راحلته وهو يرتجز وهو محرم وهو يقول:
وهُنَّ يمشين نيتاً هميساً إن تصدق الطيرُ تفعل ليساً
قال فذكر الجاع باسمه ، فلم يكن عنه . قال قلت : يا ابن عباس : أتكلم
بالرفث وأنت محرم ؟ فقال : إنما الرفث ما روجع به النساء . كأنه رأى مظنة هذا
الاعتقاد فنفاه بذلك القول ، بياناً لقوله تعالى : (فلا رفث ولا فسوق) الآية ،
وأن الرفث ليس إلا ما كان بين الرجل والمرأة . وإن كان مظنةً لاعتقاد الطلب
أو مظنةً لأن يثار على فعله فيبانه بالترك جملةً إن لم يكن له أصل ، أو كان له أصل
لكن في الإباحة أو في نفي الحرج في الفعل ؛ كما في سجود^(١) الشكر عند مالك
وكما في غسل اليدين قبل الطعام ، حسبما بينه مالك في مسألة عبد الملك بن صالح
وستأتي^(٢) إن شاء الله .

وعلى الجملة فالمرامى ههنا^(٣) مواضع طلب البيان الشافي ، المخرج عن الاطراف
والانحرافات ، الرادة الى الصراط المستقيم . ومن تأمل سير السلف الصالح في هذا
المعنى تبين ماقرر بحول الله . ولا بد من بيان هذه الجملة بالنسبة الى الأحكام
الحسنة أو بعضها حتى يظهر فيها الغرض المطلوب والله المستعان

﴿ المسألة السادسة ﴾

(المندوب) من حقيقة استقراره مندوباً أن لا يسوى بينه وبين الواجب ،
لا في القول ولا في الفعل ، كما لا يسوى بينهما في الاعتقاد ، فإن سوى بينهما في
القول أو الفعل فلي وجه لا يخل بالاعتقاد . وبيان ذلك بأمر :

(١) تقدم إنكار مالك لاصله وإنكاره ما روى عن أبي بكر فيه

(٢) في المسألة السابعة

(٣) أي في التفاصيل السابقة . من ترك الفعل جملة ، أو الفعل على الدوام وهكذا ،

إنما هو في المواطن التي يطلب فيها البيان الشافي . أما المواطن الأخرى فيكنى فيها
بالقول مثلاً

(أحدها) أن التسوية في الاعتقاد باطلة باتفاق ، بمعنى أن يعتقد فيما ليس بواجب أنه واجب ، والقول أو الفعل إذا كان خزيمة الى مطلق ^(١) التسوية وجب أن يفرق بينهما ، ولا يمكن ذلك إلا بالبيان القولي والفعل المقصود به التفرقة وهو ترك الالتزام في المنتوب ، الذي هو من خاصة كونه مندوبا

(والثاني) أن النبي صلى الله عليه وسلم بُعث هاديا ومبيناً للناس ما نزل اليهم وقد كان من شأنه ذلك ^(٢) في مسائل كثيرة ؛ كنبه ^(٣) عن أفراد يوم الجمعة بصيام أو ليلته بقيام ، وقوله : « لا يجعل أحدكم للشيطان حظاً في صلاته » ^(٤) بينه حديث ابن عمر ، قال واسع بن حبان انصرفت من قبل رشي الأيسر ، قال لي عبد الله ابن عمر ، ما منعك أن تنصرف عن يمينك ؟ قلت : رأيتك فانصرفت اليك قال : أصبت ! إن قائل يقول : انصرف عن يمينك ! وأنا أقول : انصرف كيف شئت ، عن يمينك وعن يسارك . وفي بعض الأحاديث — بعد ما قرر حكماً غير واجب — : « من فعل فقد أحسن ، ومن لا فلا حرج » ^(٥) وقال الاعرابي هل على غيرهن ؟ قال : « لا ، إلا أن تطوَّع » ^(٦) وقال — لما سُئل عن تقديم

(١) أي التسوية المطلقة ، أي التامة التي يدخل فيها المساواة في الاعتقاد . أما التسوية في القول والفعل فقط لجعلها صحيحة ، إذا كانت على وجه لا يخل بالاعتقاد في المنتوب يجعله واجبا لكنه قال في صدر المسألة إن التسوية بين المنتوب والواجب ليست من حق المنتوب لا في القول ولا في الفعل أيضا فيؤخذ من آخر الكلام بيان معنى صدره وأن كونها ليست من حقه لا يقتضي بطلانها مطلقا

(٢) أي البيان بالقول كما في المسلك الأول ، وبالفعل كما في المسلك الثاني
(٣) روى مسلم (لا تنصوا ليله الجمعة بقيام من بين الليالي ولا تنصوا يوم الجمعة بصيام من بين الأيام ، إلا أن يكون في صوم يصومه أحدكم)
(٤) رواه في التيسير عن الحنفية إلا الترمذي عن عبد الله بن مسعود بوقته (يرى أن حقا عليه ألا ينصرف إلا عن يمينه . لقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم كثيرا ! ينصرف عن يساره) وهو بين نفسه وحديث ابن عمر بعده زاده يانا

(٥) جزء من حديث أخرجه في التيسير عن الستة إلا الترمذي
(٦) الاستثناء منقطع والحديث أخرجه في التيسير عن الستة إلا الترمذي

بعض أفعال الحج على بعض مما ليس تأخيرها بواجب - : « لاجرح » قال الراوى فما مثل يومئذ عن شيء قلم أو أخر إلا قال : « أفعل ولا جرح »^(١) مع أن تقديم بعض الأفعال على بعض مطلوب ، لكن لا على الوجوب . ونهى^(٢) عليه الصلاة والسلام عن أن يتقدم^(٣) رمضان بيوم أو يومين ؛ وحرم^(٤) صيام يوم العيد ، ونهى^(٥) عن التبتل^(٦) مع قوله تعالى : (وتبتل إليه تبتيلا) ونهى^(٧) عن الوصال وقال : « خذوا من العمل ما تطيقون » مع أن الاستكثار من الحسنات خير ، الى غير ذلك من الأمور التي بينها بقوله وفعله وإقراره بما خلافه مطلوب ،

(١) أخرجه في التيسير عن الترمذى

(٢) و (٣) قدما (ج ٣ - ص ١٩٣)

(٤) قال في الاعتصام في الجزء الثانى إن ذلك النهى علله العلماء بخوف أن يعد ذلك من رمضان ، يعنى فيحسب واجبا وأصله تطوع مندوب . ومثله يقال في نيه عن إفراذ يوم الجمعة بصيام أوليته بقيام . وقد جعله هناك من باب ما يصير الوصف عرضة لأن ينضم إلى العبادة حتى يعتقد فيه أنه من أوصافها أو جزء منها ، قال فهذا القسم ينظر فيه من جهة النهى عن الذرائع . وقوله (وحرم صيام يوم العيد) لا يظهر وجه اندراجها هنا ، لأنه منهى عنه نهى استقلال

(٥) (نهى عن التبتل) أخرجه أحمد والشيخان عن سعد . وأخرجه أحمد

والترمذى والنسائى وابن ماجة عن سمرة

(٦) وهو الانقطاع الصرف عن شئون هذه الحياة كرهانية التصارى . أما التبتل في الآية فبمعنى الاخلاص في العبادة أو نحوه . والمقام مستوفى في كتاب الاعتصام في الجزء الثانى . وهذا وما بعده لم يتبين فيه معنى الذريعة الى اعتقاد الوجوب ولذلك قال (مع أن الاستكثار من الحسنات خير) . وقال صلى الله عليه وسلم في رد التبتل لعثمان بن مظعون ومن معه (فن رغب عن سقئ فليس منى) . ويؤخذ منه أنه ليس بمشروع ، فضلا عن كونه مندوبا يخشى من الاستدامة عليه اعتقاد الوجوب ، كما هو أصل الموضوع . فقوله (بما خلافه مطلوب) لا يظهر في التبتل ولا يظهر في الوصال أيضا

(٧) رواه أحمد والشيخان

ولكن تركه وبينه خوفاً أن يصير من قبيل آخر في الاعتقاد
ومسلك آخر ، وهو أن النبي عليه الصلاة والسلام كان يترك العمل وهو
يحب أن يعمل فيه ، خشية أن يعمل به الناس فيفرض عليهم . قالت عائشة :
« وما سبى النبي صلى الله عليه وسلم سُبجة الضحى قط ، وإني لأستحبها ^(١) » وقد
قام ^(٢) ليالي من رمضان في المسجد ، فاجتمع اليه ناس يصلون بصلاته ، ثم كثروا
فترك ذلك ، وعلل بخشية القرض . ويحتمل وجهين : أحدهما أن يفرض بالوحى
وعلى هذا جمهور الناس . والثاني في معناه ، وهو الخوف أن يظن فيها أحد من
أمته بعده إذا دام عليها الوجوب ، وهو تأويل متمكن ^(٣)

(والثالث) أن الصحابة عملوا على هذا الاحتياط في الدين ، لما فهموا هذا
الأصل من الشريعة ؛ وكانوا أئمة يقتدى بهم ، فتركوا أشياء وأظهروا ذلك ، ليبينوا
أن تركها غير قاذح وإن كانت مطلوبة ، فمن ذلك ترك عثمان القصر في السفر في
خلافته ، وقال إني إمام الناس ، فنظر إلى الأعراب وأهل البادية أصلي ركعتين ،
فيقولون هكنا فرضت . وأكثر المسلمين على أن القصر مطلوب ^(٤) . وقال حذيفة

(١) وفي رواية وإني لأسبجها كما تقدم (ج ٣ - ص ٦٠) ومعنى قولها (ما سبج)
أني ما رأيته سبج كما في الرواية الأخرى . وقد روى في الصحيح أن معاذة سألت عائشة :
كم كان يصلي رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة الضحى ؟ قالت أربع ركعات ،
ويزيد ما شاء الله . وجمع الحديث مع سابقه أن ذلك العلم من طريق غير الرواية
(٢) مضمون حديث أخرجه في التيسير عن الستة إلا الترمذي

(٣) يرد أنه قوي وحال عمله متمكن فيه وبه يستغنى عن الوجه الأول الذي
أوردوا عليه ثم أجابوا عنه بما فيه ضعف . قال القاضي أبو الطيب : يحتمل أن
يكون أوحى إليه أنه إن دام معهم على هذه الصلاة فرضت عليهم . فالمراد يرى
قوة هذا الوجه ، وينبئ عليه استدلاله ، ولا يريد أنه ممكن كما قال بعضهم ، لأن مجرد
الامكان الضعيف لا يصحح له جعله من مسالك استدلاله

(٤) أي سنة وليس واجبا كما هو مذهب الحنفية ، ولا هو رخصة بمعنى لاجرا
في فعله . وبهذا يتم استدلاله على الموضوع

ابن أسيد : شهدت أبا بكر وعمر وكانا لا يضحيان مخافة أن يرى الناس أنها واجبة
وقال بلال : لا أبالي أن أضحي بكبش أو بديك . وعن ابن عباس أنه كان يشتري
لحمًا بدرهمين يوم الأضحي ، ويقول لمكرمة : من ممالك قتل هذه أضحية ابن
عباس ، وكان غنيا . وقال بعضهم ^(١) إني لأترك أضحتي وإني لمن أيسركم ،
مخافة أن يظن الجيران أنها واجبة ، وقال أبو أيوب الأنصاري : كنا نضحي عن
النساء وأهلينا ، فلما تباهى الناس بذلك تركناها ولا خلاف في أن الأضحية
مطلوبة . وقال ابن عمر في صلاة الضحى إنها بدعة ، وحمل على أحد وجهين : إما
أنهم كانوا يصلونها جماعة ، وإما أفذاذًا على هيئة التوافل في أعقاب القرائض .
وقد منع النساء المساجد مع ما في الحديث من قوله ^(٢) : « لا تمنعوا إماء الله مساجد
الله » لا ^(٣) أحدثن في خروجهن ولما يخاف فيهن

(والرابع) أن أمة المسلمين استمروا على هذا الأصل على الجملة وإن اختلفوا
في التفاصيل ، فقد كره مالك وأبو حنيفة صيام ست من شوال ، وذلك للعلّة
المتقدمة ، مع أن الترغيب في صيامها ثابت صحيح ، لثلا يفتقد ضمها إلى رمضان .
قال القرافي : وقد وقع ^(٤) ذلك للمجم . وقال الشافعي في الأضحية بنحو من ذلك
حيث استدلل ^(٥) على عدم الوجوب بفعل الصحابة المذكور وتعليههم . والنقول
عن مالك من هذا كثير ، وسد النريضة أصل عنده متبع ، مطرد في العادات

(١) هو ابن مسعود رضي الله عنه

(٢) رواه أحمد ومسلم عن ابن عمر

(٣) فليس لما يخشى من اعتقاد الوجوب فيما ليس بواجب ، ولا لبيان أن تركها
ليس بقادح وإن كانت مطلوبة بل لهذين المعنيين اللذين ذكرهما . وحيث قد واجه
إدراج هذا في المقام

(٤) فلينظر هذا الشوكاني الذي شنع على الأئمة من قولهم بالكرهية خشية هذا المخطور

(٥) فقد اعتمد على فعل الصحابة فيه وتعليههم . فهو قد سلم أن الترك للعلّة التي
هي خوف مظنة الوجوب ، فهو من الباب نفسه وإن لم يصرح بكرهاتها إذا وجدت
العلّة . فلذا قال المؤلف (بنحو من ذلك)

والمبادات . فبمجموع هذه الأدلة تقطع بأن التفريق بين الواجب والمندوب اذا استوى القولان أو القعلان مقصود شرعاً ، ومطلوب من كل من يقتدى به قطعاً^(١) كما يقطع بالتقصيد الى الفرق بينهما اعتقاداً

فصل

والتفرقة بينهما تحصل بأمر : منها بيان القول إن اكتفى به ، وإلا فالفعل بل هو في هذا الخط مقصود ، وقد يكون في سوايق الشيء المندوب وفي قرائنه وفي لواحقه^(٢) وأمثلة ذلك ظاهرة مما تقدم وأشباهه . وأكثر ما يحصل الفرق في الكيفيات العديمة النص ، وأما المنصوصة فلا كلام فيها . فالفعل أقوى إذا في هذا المعنى ، لما تقدم من أن الفعل يصدق القول أو يكذبه

فصل

وكما أن من حقيقة استقرار المندوب أن لا يسوى بينه وبين الواجب في الفعل كذلك من حقيقة استقراره أن لا يسوى بينه وبين بعض المباحات في الترك المطلق من غير بيان ، فانه لو وقت التسوية بينهما لفهم من ذلك مشروعية الترك كما تقدم ولم يفهم كون المندوب مندوباً ، وهذا وجه
وجه آخر وهو أن في ترك المندوب إخلالاً بأمر كلي فيه ، ومن المندوبات ما هو واجب بالكل ، فيؤدى تركه مطلقاً الى الإخلال بالواجب ، بل لا بد من العمل به ليظهر للناس فيعملوا به ، وهذا مطلوب ممن يقتدى به ، كما كان شأن السلف الصالح

(١) ينزل معناه على مقتضى قوله في صدر المسألة (فان سوى بينهما في القول أو الفعل ضلي وجه لا يحل بالاعتقاد) وذلك باختصاصه عن العامة من المقتدى به مثلاً
(٢) ففي ترك القيام في رمضان بعد حصوله ليالى بيان بالواحق . وفي استخفافه بصلاة الضحى حتى لم تره السيدة عائشة بيان بالمقارن

وفي الحديث الحسن عن أنس قال قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم : « يَا بُنَيَّ إِنْ قَدَرْتَ أَنْ تُصْبِحَ وَلَيْسَ فِي قَلْبِكَ غِشٌّ لِأَحَدٍ فَافْعَلْ ثُمَّ قَالَ لِي : يَا بُنَيَّ ذَلِكَ مِنْ سُنَّتِي ، وَمَنْ أَحْيَا سُنَّتِي فَقَدْ أَحْبَبَنِي ، وَمَنْ أَحْبَبَنِي كُنَّ مَعِيَ فِي الْجَنَّةِ » (١) فجعل العمل بالسنة إحياء لها ، فليس بيانها مختصاً بالقول . وقد قال مالك في نزول الحاج بالحصب من مكة ، وهو الأبطح : استحب للأئمة ولن يقتدى به أن لا يجاوزوه حتى ينزلوا به ، فإن ذلك من حقهم ، لأن ذلك أمر قد فعله النبي صلى الله عليه وسلم والخلفاء ، فيتعين على الأئمة ومن يقتدى به من أهل العلم إحياء سنته ، والقيام به لئلا يترك هذا الفعل جملة ويكون (٢) للنزول بهذا الموضع حكم النزول بسائر المواضع ، لا فضيلة للنزول به ، بل لا يجوز النزول به على وجه القرية . هكذا نقل الباجي . وظاهر من منذهب مالك أن المندوب لا بد من التفرقة بينه وبين مالم يس بمنسوب ، وذلك بفعله وإظهاره .

وقال بعضهم في حديث عمر — « بَلِّغْ أَعْمَلُ مَا رَأَيْتُ » ، وأفصح مالم أر — : « في هذا الحديث أن عمر رأى أن أعماله وأقواله تنهج للسنة ، وأنه موضع القدوة ، يعني فعمل هنا على مقتضى الإخذ عنه في ذلك الفعل ، وصار ذلك أصلاً في التوسعة على الناس في ترك تكلف ثوب آخر للصلاة ، وفي تأخير الصلاة لأجل غسل الثوب . وفي (٣) الحديث : وأعجبا لك يا ابن العاصي ! لئن كنت تجد ثياباً أفكلك الناس يجد ثياباً ! والله لو فعلتها لكانت سنة . الحديث ! ولمكان هذا ونحوه اقتدى به عمر بن عبد العزيز حفيده (٤) ، ففي العتبية قيل لعمر بن عبد العزيز

(١) رواه الترمذي ، وقال : حديث حسن غريب

(٢) أي ينسب حتى يصير هكذا في اعتقاد الناس

(٣) لو قال (ولذلك في الحديث وصحبا الخ) لكان أجود سبكاً ، وأظهر في

ضم أجزاء الحديث بعضها لبعض

(٤) لأن عمر بن الخطاب جد عمر بن عبد العزيز لأب

أخرت الصلاة شيئاً فقال : إن ثيابي غُسلت . قال ابن رشد : يحتمل أنه لم يكن له غير تلك الثياب لهذه في الدنيا ، أو لعله ترك أخذ سواها مع سعة الوقت تواضعاً لله ، ليقبض به في ذلك ، اتساعاً بغير بن الخطاب . فقد كان أتبع الناس لسيرته وهديه في جميع الأحوال

وبما نحن فيه ما قال الماوردي فيمن صار ترك الصلاة في الجماعة له إلهاً وعادة ، وخيف أن يتعدى إلى غيره في الاقتداء به ، أن للحاكم أن يجره . واستشهد على ذلك بقول النبي صلى الله عليه وسلم : « لقد هممتُ أن أمر أصحابي أن يجمعوا خطباء الحديث ^(١) ! » وقال أيضاً فيما إذا تواطأ أهل بلد على تأخير الصلاة إلى آخر وقتها إن له أن ينههم ؛ قال لأن اعتياد جميع الناس لتأخيرها مفضي بالصغير الناشئ إلى اعتقاد أن هذا هو الوقت دون ما تقدمه . وأشار إلى نحو هذا في مسائل آخر ، وحكى قولين في مسألة اعتراض المحتسب على أهل القرية في إقامة الجمعة بجماعة اختلف في اعتقاد الجمعة في بعض وجوهها ، وذلك إذا كان هو يرى إقامة يوم لا يرونها . ووجه القول بإقامتها على رأيه باعتبار المصلحة ، لئلا ينشأ الصغير على تركها ، فيظن أنها تسقط مع زيادة العدد كما تسقط بنقصانه . وهذا الباب يتسع ؛ وما يجري مجراه في قوة اعتبار البيان في هذه المسائل وأشباهاها مما ذكر أو لم يذكر قصة عمر ابن عبد العزيز مع عمرو بن عياض ، حين نكث بالخيزرانة بين عينيه ثم قال : هذه غرقتي منك — لسجدة التي بين عينيه — ولولا أنني أخاف أن تكون سنة من بعدى لأمرت بموضع السجود تقوّر

وقد عول العلماء على هذا المعنى وجعلوه أصلاً يطرد ؛ وهو راجع إلى سد الثرائع الذي اتفق العلماء على إجماله في الجملة وإن اختلفوا في التفاصيل ؛ كقوله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا لا تقولوا راعينا ، وقولوا انظرنا ، واسمعوا) وقوله : (١) في صلاة الجماعة : أخرجه في التفسير عن الستة وأنه عزم أن يحرق على من لم يشهدوا صلاة الجماعة بيوتهم . وسيأتي له أن ذلك كان خاصاً بالمناقضين لبيان ابن مسعود الآتي في المسألة الثانية من الكتاب العزيز

(ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم) وقد رأى مالك لمن رأى هلال شوال وحده أن لا يفطر لئلا يكون ذريعة إلى إفساد الفساق محتجين بما احتج به . وقال بمنزلة فيمن شهد عليه شاهدا زور بأنه طلق امرأته ثلاثاً ، ولم يفعل فنفعه من وطئها إلا أن ينحى ذلك عن الناس . ورأى زياد مثل هذا في صلاة الناس في جامع البصرة والكوفة ؛ فإنهم إذا صلوا في صحنه وزفوا من السجود مسحوا جباههم من التراب ، فأمر بإلقاء الحصى في صحن المسجد ، وقال : لست آمن أن يطول الزمان فيظن الصغير إذا نشأ أن مسح الجبهة من أثر السجود سنة في الصلاة . ومسألة مالك مع أبي جعفر المنصور حين أراد أن يحمل الناس على الموطأ فنهاه مالك عن ذلك ، من هذا ^(١) القليل أيضاً . ولقد دخل ابن عمر على عثمان وهو محصور ، فقال له انظر ما يقول هؤلاء ، يقولون : اطلع نفسك أو قتلنا ، قال له : أخذت أنت في الدنيا ؟ قال : لا . قال هل يملكون لك جنة أو ناراً ؟ قال : لا . قال : فلا تخلف قيص الله عليك فتكون سنة ، كلما كره قوم خليفتهم خلعه أو قتلوه . ولما هم أبو جعفر المنصور أن يبنى البيت على ما بناء ابن الزبير على قواعد إبراهيم شاور مالك في ذلك ، فقال له مالك : أنشدك الله يا أمير المؤمنين أن لا تجعل هذا البيت ملعبة للملوك بك ، لا يشاء أحد منهم أن يغيره إلا غيره ، فتذهب هيئته من قلوب الناس . فصرفه عن رأيه فيه ، لما ذكر من أنها تصير سنة متبعة باجتهاد أو غيره ، فلا يثبت على حال

✽ المسألة السابعة ✽

المباحات من حقيقة استقرارها مباحات أن لا يسوى ^(٢) بينها وبين المندوب واليه

(١) لأنه إذا تطاول الزمان على الاقتصار عليه في العمل يظن الناس أنه

لا يصح العمل بغيره من الأحاديث والسنن

(٢) أى في الفعل والقول . بل يفرق بهما أو بأحدهما ، كما ساقى أنه وإن دأب على ترك أكل الضب والقوم إلا أنه بين حكمهما ، بيان سبب امتناعه عن تعاطيتهما

ولا المكروهات^(١)؛ فإنها إن سوى بينها وبين مندوبات باللوم على الفعل على كيفية فيها معينة أو غير^(٢) ذلك توهمت مندوبات؛ كما تقدم في مسح الجباه بأثر الرفع من السجود، ومسألة عمر بن الخطاب في غسل ثوبه من الاحتلام وترك الاستبدال به.. وقد حكى عياض عن مالك أنه دخل على عبد الملك بن صالح أمير المدينة، فجلس ساعة ثم دعا بالوضوء والطعام، فقال: ابدءوا بأبي عبد الله. فقال مالك: إن أبا عبد الله — يعني نفسه — لا يفضل يده. فقال لم؟ قال: «ليس هو الذي أدركت عليه أهل العلم ببلدنا، إنما هو من رأى الأعجم، وكان عمر إذا أكل مسيح يده يباطن قدمه». فقال له عبد الملك: أترك يا أبا عبد الله؟ قال: إي والله! فاعاد إلى ذلك ابن صالح. قال مالك: ولا تأمر الرجل أن لا يفضل يده، ولكن إذا جمل ذلك كأنه واجب عليه فلا؛ أميتوا سنة العجم، وأحيوا سنة العرب؛ أما صنعت قول عمر: تمعدوا، واخشوشنوا، وامشوا حفاة، وإياكم بوزي العجم.

وهكذا إن سوى في الترك بينها وبين المكروهات ربما توهمت مكروهات؛ فقد كانت عليه الصلاة والسلام يكره الضرب ويقول: «لم يكن بأرض قومي، فأجِدُنِي أَعَانَهُ»^(٣) وأكل على مائدته، فظهر حكمه. وقدم إليه طعام فيه ثوم لم يأكل منه، قال له أبو أيوب — وهو الذي يمت به إليه —: يا رسول الله أحرام هو؟ قال: «لا، ولكني أكرهه من أجل ريحه»^(٤) وفي رواية أنه قال لأصحابه:

- (١) واقتصر عليهما لأنه لا يرتق الوهم في المباحات إلى توهمهما واجبات أو محرمات، بخلاف المكروهات كما يأتي بعد.
- (٢) عطف على قوله (باللوم) فترك عمر المباح من استبدال ثوب آخر بثوبه في هذا المقام وهو يظن الاستئذان ترك لما فيه تسوية للمباح بالمسنون.
- (٣) أخرجه الستة إلا الترمذي.
- (٤) رواه الترمذي. وقال حسن صحيح.

«كلوا فإنى لست كأحدكم ، إني أخاف أن تؤذى صاحبي»^(١) وروى في الحديث^(٢) أن سودة بنت زمعة خشيت أن يطلقها رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت : لا تطلقنى ، وأمسكنى ، واجعل يومى لعائشة . ففعل ، فنزلت : (فلا جناحَ عليهما أن يَصَلاَحا بينهما صلحا) الآية ١ فكان هذا تأديبا وبيانا بالقول والفعل لأمر^(٣) . ربما استقبح بمجرى العادة ، حتى يصير كالمكروه ، وليس بمكروه . والأدلة على هذا الفصل نحو من الأدلة على استقرار المندوبات

﴿ المسألة الثامنة ﴾

المكروهات من حقيقة استقرارها مكروهات أن لا يسوى بينها وبين المحرمات ولا بينها وبين المباحات

أما الأول فلائها اذا أجريت ذلك المجزئ توهمت محرمات ، وربما طال العهد فيصير الترك واجبا^(٤) عند من لا يعلم .

ولا يقال : إن في بيان ذلك ارتكابا للمكروه وهو منهى عنه
لأننا نقول : البيان أكد ، وقد يرتكب النهى الحتم إذا كانت له مصلحة راجحة . ألا ترى الى كيفية تقرير الحكم^(٥) على الزانى ، وما جاء في الحديث من قوله عليه الصلاة والسلام له : « أَنْكِهْهَا »^(٦) هكذا من غير كناية مع أن ذكر

(١) رواه الترمذى وقال : حسن غريب

(٢) رواه فى التيسير عن الشيخين وقد رواه أيضا الترمذى وقال حسن صحيح غريب

(٣) هو النزول عن حتى المرأة فى القسم لزوجة أخرى فبين بهذا جوازه ولو لم يحصل هذا البيان لفهم من ترك هذا المباح جرأ على العادة كراهته شرعا

(٤) وتقدم انه إذا أدى الفعل أو الترك إلى اعتقاد الوجوب فيما ليس بواجب . وجب البيان بالقول أو الفعل

(٥) لو قال (تقرير الزانى) لكان اخصر وأوضح

(٦) الحديث فى أبى داود

اللفظ في غير معرض البيان مكروه أو ممنوع ؛ غير أن التصريح هنا أكد ،
فاغتفر لما يترتب عليه ؛ فكذلك هنا . ألا ترى الى إخبار عائشة عما فعلته مع
رسول الله صلى الله عليه وسلم في التقاء^(١) الحتاتين ، وقوله عليه الصلاة والسلام :
« ألا أخبرتها أني أفضل ذلك » مع أن ذكر مثل هذا في غير محل البيان منهي عنه .
وقد تقدم ما جاء عن ابن عباس في ارتجازه وهو محرم بقوله : إن تصلى الطير ننتك
ليسا . فقتل هذا لا حرج^(٢) فيه

وأما الثاني فلائها إذا عمل بها دائما وترك اتقاؤها توهمت مباحات ، فينقلب
حكمها عند من لا يعلم . وبيان ذلك يكون بالتفسير والزر ، على ما يليق^(٣) به في
الإنكار ، ولا سيما المكروهات التي هي عرضة لأن تتخذ سنا ، وذلك
المكروهات^(٤) المتعولة في المساجد ، وفي مواطن الاجتماعات الإسلامية ، والمحاضر
الجمهورية . ولأجل ذلك كان مالك شديد الأخذ على من فعل في مسجد رسول
الله صلى الله عليه وسلم شيئا من هذه المكروهات ، بل ومن المباحات^(٥) ؛ كما
أمر بتأديب من وضع رداءه أمامه من الحر ، وما أشبه ذلك

فصل

ما تقدم من هذه المسائل يتفرع عنها قواعد فقهية وأصولية
منها أنه لا ينبغي لمن التزم عبادة من العبادات البدنية الندية أن يواظب

- (١) تقدم لنا ذكر الحديث عن عائشة . أما قوله عليه الصلاة والسلام
(ألا أخبرتها أني أفضل ذلك) فقدم له آفا انه نسب إلى أم سلمة في الاصباح جنبا
في الصوم لا في الفصل من الجنابة كما هو حديث الحتاتين ، خلافا لما يومه كلامه
هنا أنه متصل بحديث عائشة
- (٢) بل هو مطلوب متى كان للبيان والفرق بين المكروهات والمحرمات كما هو
أصل المسألة

- (٣) فالزجر عن المكروه لا يبلغ به مبلغ الزجر عن الحرام
- (٤) في الجزء الثاني من الاعتصام شيء كثير من أمثلها
- (٥) أي التي يتوهم أنها قرينة

عليها مواظبة يفهم الجاهل منها الوجوب ، إذا كان منظورا اليه مرموقا ، أو مظنة لذلك : بل الذي ينبغي له أن يدعها في بعض الأوقات حتى يعلم أنها غير واجبة ، لأن خاصية الواجب المكرر الالتزام والولوم عليه في أوقاته ، بحيث لا يختلف عنه ، كما أن خاصية المندوب عدم الالتزام . فإذا التزمه فهم الناظر منه نفس الخاصية التي للواجب ، فعمله على الوجوب ، ثم استمر على ذلك فضل .

وكذلك إذا كانت العبادة تنأى على كفيات يفهم من بعضها في تلك العبادة مالا يفهم منها على الكيفية الأخرى ، أو ضمت عبادة أو غير عبادة إلى العبادة قد يفهم بسبب الاقتران مالا يفهم دونه ، أو كان المباح يتأق فعله على وجوه فيتأبر فيه على وجه واحد تحريا له ويترك ما سواه ، أو يترك بعض المبادات جملة من غير سبب ظاهر ، بحيث يفهم عنه في الترك أنه مشروع

ولذلك لما قرأ عمر بن الخطاب السجدة على المنبر ثم سجد وسجد معه الناس ، قرأها في كرة أخرى فلما قرب من موضعها تها الناس للسجود ، فلم يسجد ، وقال : إن الله لم يكتبها علينا إلا أن نشاء . وسئل مالك عن التسمية عند الوضوء فقال : أوجب أن يذبح ؟ إنكاراً لما يوجهه سؤاله من تأكيد الطلب فيها عند الوضوء . وقل عن عمر أنه قال : لا نبأى أبدأنا بأيماننا أم بأيسارنا . معنى في الوضوء . مع أن المستحب التيامن في الشأن كله

ومثال المبادات المؤداة على كفيات يلتزم فيها كيفية واحدة إنكاراً مالك لحسن ^(١) تحريك الرجلين في القيام للصلاة ومثال ضم ما ليس بعبادة إلى العبادة حكاية الماوردي في مسح الوجه عند القيام من السجود ، وحديث عمر مع عمرو : لو فعلتها لكانت سنة ، بل أغسل ما رأيت وأنفخ ما لم أر

ومثال فعل الجائر على وجه واحد ما قل عن مالك أنه سئل عن المرة الواحدة

(١) قال ابن رشد كره مالك أن يقرنها حتى لا يعتمد على أحدهما دون الأخرى لأن ذلك ليس من حدود الصلاة ، وهو من محدثات الأمور

في الوضوء قال : لا ، الوضوء مرتان مرتان ، أو ثلاث ثلاث ، مع أنه لم يحد في الوضوء ولا في الفسل إلا ما أسبق . قال اللخمي : وهذا احتياط وحماية ؛ لأن العاصي إذا رأى من يقتدى به يتوضأ مرة مرة فعل مثل ذلك ، وقد لا يحسن الإيساباغ بوحدة فيوقه فيما لا تجزئ الصلاة به . والأمثلة كثيرة

وهذا كله إنما هو فيما فعل بحضرة الناس ، وحيث يمكن الاقتداء بالفاعل . وأما من فعله في نفسه وحيث لا يطلع عليه مع اعتقاده على ما هو به فلا بأس ، كما قاله المتأخرون في صيام ست من شوال أن من فعل ذلك في نفسه معتقداً وجه الصحة فلا بأس . وكذا قال مالك في المرة الواحدة لا أحب ذلك إلا للعالم بالوضوء وما ذكره اللخمي يشعر بأنه إذا فعل الواحدة حيث لا يقتدى به فلا بأس . وهو جار على المذهب ؛ لأن أصل مالك فيه عدم التوقيت ^(١) . فأما إن أحب الالتزام وأن لا يزول عنه ولا يفارقه فلا ينبغي أن يكون ذلك بمرأى من الناس ، لأنه إن كان كذلك فربما علمه العاصي واجباً أو مطلوباً أو متأكد الطلب بحيث لا يترك ، ولا يكون كذلك شرعاً ، فلا بد في إظهاره من عدم التزامه في بعض الأوقات ، ولا بد في التزامه من عدم إظهاره كذلك في بعض الأوقات . وذلك على الشرط ^(٢) المذكور في أول كتاب الأدلة

ولا يقال إن هذا مضاف لما تقدم من قصد الشارع للدوام على الأعمال ، وقد كان عليه الصلاة والسلام إذا عمل عملاً أثبتته

(١) على التحديد بالعدد ، وأن المقصود الإيساباغ

(٢) وهو المحافظة على قصد الشارع وأنه لا بد من اعتبار الكلي والجزئي معاً في كل مسألة ، فلا تهمل القواعد الكلية ، كما لا تهمل الأدلة الجزئية إذا حصل تعارض ، بل يجري الأعمال بالطريق المرسومة لذلك . وعلى هذا ففي مسألتنا وجدت أدلة جزئية تدل على أن بعض المطلوبات غير الواجبة أظهرها صلى الله عليه وسلم وواظب عليها ، وذلك كالإقامة لصلاة الفرض ورفع اليدين عند تكبيرة الاحرام واللبس بالسلام على المؤمنين وهكذا فذه وامتثالها لا بد من استثنائها من هذه القاعدة حتى لا تهمل هذه الأدلة الجزئية المتفق عليها . ولا يضر هذا في تأصيل المسألة كما تقدم له في كتاب الأدلة

لأننا نقول : كما يطلق النوم على ما لا يفارق ألبته ؛ كذلك يطلق على ما يكون في أكثر الأحوال . فإذا ترك في بعض الأوقات لم يخرج صاحبه عن أصل النوم ؛ كما لا نقول في الصنابة حين تركوا التضحية في بعض الأوقات إنهم غير مندوبين عليها . فالنوم على الجمل لا يشترط في حجة إطلاقه عدم الترك رأساً ، وإنما يشترط فيه الغلبة في الأوقات أو الأكرية ، بحيث يطلق على صاحبه اسم الفاعل إطلاقاً حقيقياً في اللغة

وإنما كانت الصوفية قد التزمت في السلوك ما لا يلزمها ، حتى سوت بين الواجب والمندوب في التزام الفعل ، وبين المكروهات والمحرمات في التزام الترك . بل سوت بين كثير من المباحات والمكروهات في الترك ، وكان هذا الخط ديدنها لا سيما مع ترك أخذها بالرخص ، إذ من مناهبها عدم التسليم للسالك فيها من حيث هو سالك ، إلى غير ذلك من الأمور التي لا تلزم الجمهور ، بنوا طريقهم بينهم وبين تلاميذهم على كتم^(١) أسرارهم وعدم إظهارها ، والخلو بما التزموا من وظائف السلوك وأحوال الجملدة ، خوفاً من تعريض من يراهم ولا يفهم مقاصدهم إلى غن ماليس بواجب واجب ، أو ما هو جائز غير جائز أو مطلوباً ، أو تعريضهم لسؤال القال^(٢) فيهم ، فلا عتب عليهم في ذلك ، كما لا عتب عليهم في كتم أسرار مواجدهم ، لأنهم إلى هذا الأصل^(٣) يستندون . ولأجل إخلال بعضهم بهذا الأصل ، إما لحال غالبية ، أو لبناء بعضهم على غير أصل صحيح . انفتح عليهم باب سوء الظن من كثير من العلماء ، وباب صم الجاهل عنهم ما لم يقصوده . وهذا كله محذور

- (١) وبذلك كانوا جارين على مقتضى القواعد المتقدمة ، فلم يخالفوا الشريعة بعملهم .
(٢) صوابه (لسوء القال فيهم) وهو مصدر قال ، يغلب ذكره في الشر .
(٣) وهو أن الالتزام بالأعمال التدينية إنما يمنع حيث أمكن الاقتداء فيها بفعل بحضرة الناس

﴿ المسألة التاسعة ﴾

الواجبات لا تستقر واجبات إلا اذا لم يسويها وبين غيرها من الأحكام فلا تترك ولا يسامح في تركها ألبتة : كما أن المحرمات لا تستقر كذلك إلا اذا لم يسويها وبين غيرها من الأحكام ، فلا تفعل ولا يسامح في فعلها ، وهذا ظاهر ولكننا نسير منه الى معنى آخر ، وذلك أن من الواجبات ما إذا تركت لم يترتب عليها حكم دينوى ، وكذلك من المحرمات ما اذا فعلت لم يترتب عليها أيضا حكم في الدنيا . ولا كلام في مراتب الآخرة ؛ لأن ذلك خارج عن تحركات العباد كما أن من الواجبات ما إذا تركت ، ومن المحرمات ما اذا فعلت ترتب عليها حكم دينوى ، من عقوبة أو غيرها

فما ترتب عليه حكم يخالف ما لم يترتب عليه حكم . فن حقيقة استقرار كل واحد من القسمين أن لا يسوى بينه وبين الآخر ؛ لأن في تغيير أحكامها تغييرها في أنفسها . فكل ما يحذر في علم البيان في الأحكام المتقدمة يحذر هنا ، لافرق بين ذلك . والأدلة التي تقدمت هنالك يجرى مثلها هنا

ويتبين هذا الموضع أيضا بأن يقال : إذا وضع الشارع حداً في فعل يخالف فأقيم ذلك الحد على المخالف كان الحكم الشرعى مقراً مبيناً ؛ فإذا لم يقم فقد أقر على غير ما أقره الشارع ، وغُيِّرَ الى الحكم المخالف الذى لا يترتب عليه مثل ذلك الحكم ، ووقع بانه مخالف ، فيصير المنتصب لتقرير الأحكام قد خالف قوله فعله ، فيجرى فيه ما تقدم . فإذا رأى الجاهل ما جرى توهم الحكم الشرعى على خلاف ما هو عليه . فإذا قرر المنتصب الحكم على وجه ثم أوقع على وجه آخر حصلت الريبة ، وكذب الفصل القول ، كما تقدم بانه ، وكل ذلك فساد ، وبهذا المثال يقين أن وارث النبي يلزمه إجراء الأحكام على موضوعاتها ، في أنفسها ، وفي لواحقها ، وسواجقها ، وقرائنها ، وسائر ما يتعلق بها شرطاً ، حتى يكون دين الله بيناً عند الخالص والعالم ، وإلا كان

(المسألة ١٠) يجب بيان الأحكام الوضعية بالفعل المطابق للقول (المسألة ١١) ٢٢٧

من الذين قال الله تعالى فيهم : (إن الذين يكتنون ما أنزلنا من البينات والهدى)
الآية !

﴿ المسألة العاشرة ﴾

لا يختص هذا البيان المذكور بالأحكام التكليفية ، بل هو لازم أيضاً في الأحكام
الراجعة إلى خطاب الوضع ؛ فان الأسباب والشروط والموانع والعزائم والرخص
وسائر الأحكام المعلومة أحكام شرعية ، لازم بيانها قولاً وعملاً . فإن قررت
الأسباب قولاً ، وعمل على وقفها إذا انتهت ، حصل بيانها للناس وإن قررت
ثم لم تعمل مع انتهائها كذب القول الفعل . وكذلك الشروط إذا انتهت السبب
مع وجودها فأعمل ، أو مع فقدانها فلم يعمل ، وافق القول الفعل ، فان عكست
القضية وقع الخلاف ، فلم ينتهض القول بياناً ، وهكذا الموانع وغيرها .

وقد أعمل النبي صلى الله عليه وسلم مقتضى الرخصة في الإحلال من العمرة ^(١)
والإفطار في السفر ، وأعمل الأسباب ، ورتب الأحكام ، حتى في نفسه ، حين أقص
من نفسه صلى الله عليه وسلم ، وكذلك في غيره ، والشواهد لا تحصى ، والشرية
كلها داخلة تحت هذه الجلة ، والتنبيه كاف

﴿ المسألة الحادية عشرة ﴾

بيان رسول الله صلى الله عليه وسلم بيان صحيح لا إشكال في صحته ؛ لأنه
لذلك بعث ، قال تعالى : (وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم) ولا
خلاف فيه .

(١) في عمرة الحديبية أحل هو والصحابة . وأما في عمرة حجة فالصحيح أنه
كان قارناً وساق الهدى ، فلم يحل هو لذلك ولكنه أمر من لم يسق الهدى بالإحلال
من العمرة ، سواء أكان مهلاً بالعمرة فقط أم كان مهلاً في أول أمره بالحج ثم
فسخه في عمرة كما فعله أكثر الصحابة

وأما بيان الصحابة فإن أجمعوا على ما ينوونه فلا إشكال في صحته أيضا ، كما أجمعوا على النقل من التقاء الختاتين الميتين لقوله تعالى : (وإن كنتم جنبا فاطهروا) وإن لم يجمعوا ^(١) عليه فهل يكون بينهم حجة ؟ أم لا ؟ هنا فيه نظر وتفصيل ، ولكنهم يترجح الاعتماد عليهم في البيان ، من وجهين :

(أحدهما) معرفتهم بالبيان العربي ، فإنهم عرب فصحاء ، لم تتغير ألسنتهم ولم تنزل عن رتبتها العليا فصاحتهم ، فهم أعرف في فهم الكتاب والسنة من غيرهم ، فإذا جاء عنهم قول أو عمل واقع موقع البيان صح اعتماده من هذه الجهة (والثاني) مباشرتهم للوقائع والنوازل ، وتنزيل الوحي بالكتاب والسنة ، فهم أقيد في فهم القرآن الحالية ^(٢) وأعرف بأسباب التنزيل ، ويدركون ما لا يدركه غيرهم بسبب ذلك ، والشاهد يرى ما لا يرى الغائب

ففي جاء عنهم تقييد بعض المطلقات ، أو تخصيص بعض العمومات ، فالعمل عليه صواب وهذا إن لم ينقل عن أحد منهم خلاف في المسألة ، فإن خالف بعضهم فالمسألة اجتهادية

مثله قوله عليه الصلاة والسلام « لا يزال الناس بخير ما عجلوا الفطر » ^(٣) ، فهذا التمجيل يحتمل أن يقصد به إيقاعه قبل الصلاة ، ويحتمل أن لا ، فكان عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان يصليان المغرب قبل أن يفطرا ، ثم يفطران بعد الصلاة

(١) أي بأن اختلفوا ، أو بين بعضهم ولم ينقل بيان عن غيره يخالفه . وقد فصل لجعل الأول محل اجتihad ، بمعنى أنه لا يترجح الوقوف عند بيانهم لهذا الاختلاف . وجعل الثاني محل الاعتماد والترجح ، على بيان غيرهم

(٢) أي التي تجيء من جهة الحوادث والنوازل المقتضية لنزول الآية والحديث . أما القرآن الخالية فيترك فيها منهم غيرهم من أهل الفهم في ذلك ، وإن كان مقتضى الوجه الأول أن يبينهم . أوضح من جهة اللغة أيضا

(٣) أخرجه الثلاثة والترمذي عن سهل بن معاذ كما في التيسير . قال مصنفه وهو في أبي داود عن أبي هريرة

بياناً أن هذا التعجيل لا يلزم أن يكون قبل الصلاة ، بل إذا كان بعد الصلاة فهو تعجيل أيضاً ؛ وأن التأخير الذي يفعله أهل المشرق ^(١) شيء آخر داخل في التعقيم المنهي عنه ، وكذلك ^(٢) ذكر عن اليهود أنهم يؤخرون الإفطار ، فنذب المسلمون إلى التعجيل

وكذلك لما قال عليه الصلاة والسلام : « لا تصوموا حتى تروا الهلال ولا تقطروا حتى ترووه » ^(٣) ، احتمل أن تكون الرؤية مقيدة ^(٤) بالأكثر ، وهو أن يرى بعد غروب الشمس ، فينبغي عثمان أن ذلك غير لازم ، فرأى الهلال في خلافته قبل الغروب ، فلم يفطر حتى أمسى وغابت الشمس . وتأمل ، فعادة مالك ابن أنس - في موطنه وغيره - الإتيان بالآثار عن الصحابة مبيناً بها السنن ، وما يعمل به منها وما لا يعمل به ، وما يقيد به مطلقاتها ، وهو دائماً ومنهجه لما تقدم ذكره ، وما بين كلامهم اللغة أيضاً ، كما قل مالك في ذلك الشمس ، وغسق الليل ، كلام ابن عمر وابن عباس ، وفي معنى السعي عن عمر بن الخطاب ، أعنى قوله تعالى : (فاسعوا) إلى ذكر الله وذروا البيع) ، وفي معنى الإخوة أن السنة قضت أن الإخوة إمامان فصاعداً ، كما تبين بكلامهم معاني الكتاب والسنة

- (١) من أهل المشرق الذين كانوا عمرو عثمان يقصد أن مخالفتهم وبيان أنهم يتعمقون؟
- (٢) يعني ويأينا لأن يجب التعجيل لمخالفة اليهود المتعمقين في التأخير لاستدعائهم أن يكون الإفطار قبل الصلاة فينتظم هذا في مالك .
- (٣) أخرجه في التيسير عن البسة إلا بالترقي
- (٤) أي فيكون فطر اليوم التالي للرؤية إذا وقعت بعد الغروب ، أما إذا رؤي على غير الأكثر وهو الرؤية قبل الغروب ، فإن الفطر اليوم نفسه لا للتأخير . فينبغي عثمان أن هذا التقيد غير لازم ، وأن الفطر لليوم التالي للرؤية مطلقاً قبل الغروب وبعده ، فطر يفطر حتى أتمنى ، والمسألة خلافية فأبو يوسف يقول : إن الرؤية نهاراً قبل الزوال للباحث ، وبعده للمستقبل . وأبو حنيفة ومالك والشافعي كعثمان يرون أنها لا يعتد بها للباحث مطلقاً ، قبل الزوال وبعده .

لا يقال إن هذا المذهب راجع الى تقليد الصحابي ، وقد عرفت ما فيه من النزاع والخلاف ^(١)

لأننا نقول نعم هو تقليد ، ولكنه راجع الى ما لا يمكن الاجتهاد فيه على وجهه إلا لهم كما تقدم من أنهم عرب ، وفرق بين من هو عربي الأصل والنحلة ، وبين من تعرب « غلب التطبيع شيعة المطبوع » وأنهم شاهدوا من أسباب التكليف وقرائن أحوالها ما لم يشاهد من بعدهم ، ونقل قرائن الأحوال على ما هي عليه كالاعتدال فلا بد من القول بأن فهمهم في الشريعة أتم وأحرى بالتقديم . فإذا جاء في القرآن أو في السنة من يبينها هو موضوع موضع التفسير ، بحيث لو فرضنا عدمه لم يمكن تنزيل النص عليه على وجهه ، انحتم الحكم بأعمال ذلك البيان ؛ لما ذكر ، ولما جاء في السنة من أتباعهم والجريان على سننهم ، كما جاء في قوله عليه الصلاة والسلام : « عليكم بسني وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدى / تسكوا بها وعصوا عليها بالنواجز » ^(٢) وغير ذلك من الأحاديث ، فانها عاضدة لهذا المعنى في الجملة ^(٣)

(١) أى في تقليده ، وكذا في حجة مذهبه . فقد أجمعوا على أنه ليس حجة على غيره من الصحابة المجتهدين ، واختلفوا في كونه حجة على التابعين ومن بعدهم من المجتهدين مقدما على القياس . والمختار أنه ليس بحجة . راجع الاحكام للامدنى والمؤلف اختار طريقا وسطا يؤيد فيه القول بالحجية في نوع منه ، وهو ما احتاج إلى القرائن الحالية التي هم أعرف بها من غيرهم ، وكذا ما يحتاج الى القوة في معرفة لغة العرب وإذا قرأت مسائل مبادئ مذهب الصحابي في الاحكام حكمت بأنهما مأخذ المؤلف وأصله الذي استنبط منه مسأله هذه . وكما أن الخلاف حاصل في حجة مذهب الصحابي على من بعده ، كذلك الخلاف في تقليده حاصل . والمختار المنع أيضا إلا للعلماء إذا عرف حقيقة مذهب الصحابي ، فيجوز له تقليده

(٢) أخرجه في التيسير عن أبي داود بلفظ (عليكم) ومن غير لفظ (من بعدى) .
(٣) وإنما قال (في الجملة) لأنه لا دلالة فيه على عموم الاقتداء في كل ما يقتدى فيه ، فيمكن محله على الاقتداء بهم فيما يروونه عنه صلى الله عليه وسلم ، وليس المحل على غيره أولى من المحل عليه كما قال الامدنى

(المسألة الثانية عشرة) ليس في الشريعة محل مما يتعلق التكليف به (٣٤١)

أما إذا علم أن الموضع موضع اجتهاد ، لا يقتصر إلى ذينك الأمرين ، فهم ومن سواهم فيه شرع سواء ؛ كسألة البول ، والوضوء من النوم ، وكثير من مسائل الربا التي قال فيها عمر ابن الخطاب سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يبين لنا آية الربا فدعوا الربا والرنية ، أو كما قال . فمثل هذه المسائل موضع اجتهاد الجميع لا يختص به الصحابة دون غيرهم من المجتهدين ، وفيه خلاف ^(١) بين العلماء أيضا فان منهم من يجعل قول الضعافي ورأيه حجة يرجع اليها ويعمل عليها من غير نظر ، كالأحاديث والاجتهادات النبوية ، وهو مذكور في كتب الأصول ، فلا يحتاج إلى ذكره هنا

(المسألة الثانية عشرة) *

الإجمال إمامتعلق بما لا يبنى عليه تكليف ، وإما غير ^(٢) واقع في الشريعة .
وبيان ذلك من أوجه :

(أحدها) النصوص الدالة على ذلك ؛ كقوله تعالى : (اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي) الآية ^(٣) ! وقوله : (هذا بيان للناس وهدى وموعظة للمتقين) وقوله : (وأنزلنا إليك الذكر لتبين ^(٤) للناس ما نزل إليهم ولعلهم يتفكرون) وقوله تعالى : (هدى للمتقين) (هدى ورحمة للمتقين) وإنما كان هدى لأنه مبين ، والجمل لا يقع به بيان ، وكل ما في هذا المعنى من

(١) قد علمته وقوله (كالأحاديث) أى فيقدم مذهبه على القياس . ومن ذهب إليه مالك والشافعي وابن حنبل في قولهما وهو رأى الرازي وبعض أصحاب أبي حنيفة

(٢) إذا قلنا ان الراسخين يعلمون التشابه أما إن قلنا إنهم لا يعلمونه فليس التكليف واقعا إلا بالايان به على أنه من عند الله وأنه على ما أراده منه حق

(٣) لا حاجة إلى بقية الآية فيها هو بصدده

(٤) أى فإذا بقي شيء يجعل بدون بيان لم يكن أدى وظيفته . وحاشاه صلى الله عليه وسلم

الآيات . وفي الحديث : « تركتم على البيضاء ، ليلها كنهارها ^(١) » وفيه : « تركت فيكم اثنين لن تضلوا ما تمسككم بهما : كتاب الله وسنتي ^(٢) » . ويصح هذا المعنى قوله تعالى : (فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ) . ويدل على أنهما بيان لكل مشكل ، وملجأ من كل مُعْضِل . وفي الحديث : « ما تركت ^(٣) شيئاً مما أمركم الله به الا وقد أمرتكم به ، ولا تركت شيئاً مما نهاكم الله عنه الا وقد نهيتكم عنه ^(٤) » وهذا المعنى كثير . فإن كان في القرآن شيء مجمل فقد بينته السنة ؛ كقيامه للصلوات الخمس في مواقيتها وركوعها وسجودها وسائر أحكامها ، ولزكاة ومقاديرها وأوقاتها وما تخرج منه من الأموال ، وللحج إذ قال : « خُذُوا عَنِّي مَنَاسِكَكُمْ » ، وما أشبه ذلك . ثم بين عليه الصلاة والسلام ما وراء ذلك بما ^(٥) لم ينص عليه في القرآن ؛ والجميع بيان منه عليه الصلاة والسلام فإذا ثبت هذا فإن وجد في الشريعة مجمل ^(٦) أو مبهم المعنى أو مالا يفهم

(١) رواه احمد وان ما جة والحاكم عن عر باض وأخرجه في التيسير عن رزين .
(٢) رواه في الموطأ بعض اختلاف ورواه في الجامع الصغير عن الحاكم في مستدركه بلفظ (تركت فيكم شيئين لن تضلوا بعدهما كتاب الله وسنتي) الخ .
(٣) وهل هذا يقتضي أن كل ما أمر به أو نهى عنه لا إجمال فيه ؟ ومثله يقال في الآية الأولى ، الا ان إجماع النعمة فيها يرشح استقامة الاستدلال بها ، لانه لما بقي اجمال وعدم فهم لبعض الشريعة لا تكون النعمة فيها تامة . وأيضاً فإن إكمال الدين لا يقال إذا بقي منه شيء غير مفهوم المراد . أما الحديث فاسؤال فيه لا يزال متوجهاً

(٤) بقيته (وإن الروح الأمين قد قفّ في روعي أنه لن تموت نفس حتى تستوفي رزقها ، فأجملوا في الطلب) رواه الامام الشافعي رضي الله عنه في مسنده .
(٥) كزكاة الفطر ، وأكثير المنامي في البيع كالجنس والغرر ومحريم لحوم الخمر الأهلية كما قال صلى الله عليه وسلم (ألا إني أوتيت الكتاب وبثله معه)
(٦) (يحمل) كالشترك (أو مبهم) حتى المعنى كالآب نوع من النبات نخفي معناه على عمر كما سبق - (أو مالا يفهم) أي لا يعقل معناه المتبادر منه موضحاً كالوجه

فلا يصح أن يكلف بمقتضاه ؛ لأنه تكليف بالحال ، وطلب ما لا يزال ؛ وإنما يظهر هذا الإجمال في التشابه الذي قال الله تعالى فيه : (وَأَخْرُ مُتَشَابِهَاتٍ) ، وإنما هو الله تعالى أن في القرآن متشابهاً بين أيضاً أنه ليس فيه تكليف إلا الإيمان به على المعنى المراد منه ، لا على ما يفهم التكلف منه ؛ فقد قال الله تعالى : (فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ — إلى قوله : — كُلُّ شَيْءٍ عِنْدَ رَبِّنَا) . والناس في التشابه (١) المراد ههنا على مذهبين : فمن قال إن الراسخين يعلمونه فليس بمتشابه عليهم ، وإن تشابه على غيرهم ؛ كآثار الميئئات المشبهة على غير العرب ، أو على غير أهل اللغة من الناطق . ومن قال إنهم لا يعلمونه وإن الوقف على قوله : (إِلَّا اللَّهُ) ، فالتكليف بما يراد به مرفوع باتفاق ، فلا يتصور أن يكون ثم يحمل لا يفهم معناه ثم يحكمف به ؛ وهكذا إذا قلنا إن الراسخين هم المختصون بطله دون غيرهم ؛ فذلك التفسير ليسوا بمكلفين بمقتضاه ، ما دام مشتبها عليهم ، حتى يتبين باجتهاد أو تقليد ؛ وعند ذلك يرتفع تشابهه فيصير كآثار الميئئات .

فإن قيل : قد أثبت القرآن متشابهاً في القرآن ، ويثبت السنة أن في الشريعة متشابهات ، بقوله : «الْحِلَالُ بَيْنَ» . والجرام بَيْنَ . وبينهما أمورٌ مُتَشَابِهَةٌ . وهذه المتشابهات متفافة بأفعال المباد ، لقوم : «فمن اتقى الشبهات استبصر لدينه وخرجه» (٢) فهي إذا مجلات وقد انبى عليها التكليف (٣) كما أن قوله تعالى : (وَأَخْرُ مُتَشَابِهَاتٍ)

واليد والمعنى المنسوبة لله سبحانه . هذا هو مقتضى التعبير بأوجه ويصح أن يكون تويماً في العبارة والكل يحمل بالمعنى العام أى الذى لم يتضح المراد منه بسبب من الأسباب المشار إليها . أيضاً فلا يكون مقابلة ، وقوله بعد (فلا يتصور أن يكون ثم يحمل لا يفهم معناه ثم يكلف به) يقتضى احتمالاً ثالثاً وأن المراد منها واحد وهو التشابه . فلا يدخل فيه مثل الأب الذى وإن توقف فيه عمر فقد عرّفه غيره . (١)

وهو التشابه الحقيقى ، وهو ما لم يجعل لنا سبيل إلى فهم حقيقة المراد منه ولا نصيب

دليل على ذلك .

(٢) تقدم ج ٣ - ص ٨٦

(٣) أى بإحاطتها واحتسابها .

قَدْ أَتَيْنَا عَلَيْهَا التَّكْلِيفَ وَذَلِكَ قَوْلُهُ : (وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ ، كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا) فَكَيْفَ يُقَالُ إِنَّ الْإِجْمَالَ وَالتَّشَابُهَ لَا يَتَعَلَّقَانِ بِمَا يُبْنَى عَلَيْهِ تَكْلِيفٌ ؟
فَالْجَوَابُ أَنَّ الْحَدِيثَ فِي التَّشَابِهَاتِ لَيْسَ بِمَا نَحْنُ بِصَدَدِهِ ، وَإِنَّمَا كَلَامُنَا فِي التَّشَابُهِ الْوَاقِعِ فِي خُطَابِ الشَّارِعِ ؛ وَتَشَابُهُ الْحَدِيثِ فِي مَنَاطِ الْحُكْمِ ، وَهُوَ رَاجِعٌ إِلَى نَظَرِ الْمُجْتَهِدِ حَسَبِ مَا رَفِيَ فِيهِ ^(١) التَّشَابُهَ ؛ وَإِنْ سَلِمَ الْقَارِئُ أَنَّ لَا يَتَعَلَّقُ تَكْلِيفٌ بِمَعْنَاهِ الْمُرَادُ عِنْدَ اللَّهِ تَعَالَى ، وَقَدْ يَتَعَلَّقُ بِهِ التَّكْلِيفُ مِنْ حَيْثُ هُوَ مَوْجَلٌ ، وَذَلِكَ بِأَنَّ يَوْمَئِذٍ مَنْ أَمَرَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ ، وَبِأَنَّ يَحْتَئِبُ فَعَلُهُ إِنْ كَانَ مِنْ أَفْعَالِ الْعِبَادِ ؛ وَلِلَّهِ قَالَ : «فَمِنْ أَتَى الشَّيْئَاتِ اسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ وَعَرْضِهِ» وَيَحْتَئِبُ النَّظَرُ فِيهِ إِنْ كَانَ مِنْ غَيْرِ أَفْعَالِ الْعِبَادِ ، كَقَوْلِهِ : (الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى) وَفِي الْحَدِيثِ : «يَنْزِلُ رَبُّنَا إِلَى سَاءِ الدُّنْيَا» ^(٢) وَأَشْبَاهُ ذَلِكَ . هَذَا مَعْنَى أَنَّهُ لَا يَتَعَلَّقُ بِهِ تَكْلِيفٌ ، وَإِلَّا فَالتَّكْلِيفُ مُتَعَلِّقٌ بِكُلِّ مَوْجُودٍ ، مِنْ حَيْثُ يُتَعَدُّ عَلَى مَا هُوَ عَلَيْهِ ، أَوْ يَتَصَرَّفُ فِيهِ إِنْ صَحَّ تَصَرُّفُ الْعِبَادِ فِيهِ ، إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنْ وَجُوهِ النَّظَرِ

(الوجه الثاني) أَنَّ الْقَصْدَ الشَّرْعِيَّ مِنَ الْخُطَابِ الْوَاقِعِ عَلَى الْمُكَلِّفِينَ تَقْيِيمُ مَا لَهُمْ وَمَا عَلَيْهِمْ ، مِمَّا هُوَ مُضْلِعَةٌ لَهُمْ فِي دُنْيَاهُمْ وَأَخْرَامٍ ؛ وَهَذَا يَسْتَلْزِمُ كَوْنَهُ بَيْنَهُ وَاضِحًا لَا إِجْمَالَ فِيهِ وَلَا اشْتِبَاهَ . وَلَوْ كَانَ فِيهِ بِحَسَبِ هَذَا الْقَصْدِ اشْتِبَاهٌ وَإِجْمَالٌ لَنَاقِضٌ لِأَصْلِ مَقْصُودِ الْخُطَابِ ، فَلَمْ يَقَعْ قَائِدُهُ ، وَذَلِكَ بِمَنْعِهِ مِنْ جِهَةِ رَعْيِ الْمَصَالِحِ ، تَفَضُّلاً ، أَوْ اخْتِطَاءً ، أَوْ عِلْمٍ ^(٣) رَعِيهَا ؛ إِذْ لَا يَسْقِلُ خُطَابُ مَقْصُودٍ مِنْ غَيْرِهِ تَقْيِيمُ مَقْصُودٍ

(وَالثَّالِثُ) أَنَّهُمْ اتَّفَقُوا عَلَى امْتِنَاعِ تَأْخِيرِ الْبَيَانِ عَنْ وَقْتِ الْحَاجَةِ ، إِلَّا عِنْدَ مَنْ يَحُوزُ تَكْلِيفَ الْحَالِ ، وَقَدْ مَرَّ بَيَانُ امْتِنَاعِ تَكْلِيفِ الْحَالِ سَمْعًا ، فَبَقِيَ الْإِعْتِرَافُ

(١) فِي النُّوْحِ الثَّالِثِ مِنَ الْمُتَشَابِهِ مِنَ الْمَسْأَلَةِ الثَّالِثَةِ هُنَاكَ . فَرَاغَهُ

(٢) رَوَاهُ فِي التَّبْسِيرِ عَنْ السَّيِّدِ إِلَّا النَّسَائِيَّ بِلَفْظِ (يَنْزِلُ رَبُّنَا كُلَّ لَيْلَةٍ إِلَى سَاءِ الدُّنْيَا)

(٣) أَيْ حَتَّى مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنْ رِعَايَةِ الْمَصَالِحِ هُوَ مَمْنُوعٌ ، لِأَنَّهُ غَيْرُ مَعْقُولٍ فِي ذَاتِهِ

بامتناع تأخير البيان عن وقته . وإذا ثبت ذلك فسألتنا من قبيل ^(١) هذا المعنى ؛ لأن خطاب التكليف في وروده مجاز غير مفسر إما أن يقصد التكليف به مع عدم بيانه ، أولا . فإن لم يقصد فذلك ما أردنا ، وإن قصد رجوع إلى تكليف مالا يطلق ، وجرت دلائل الأصوليين هنا في المسألة . وعلى هذين الوجهين — أعني ^(٢) الثاني والثالث — إن جاء في القرآن مجمل فلا بد من خروج معناه عن تعليق التكليف به ، وكذلك ما جاء منه في الحديث النبوي . وهو المطلوب

الطرف الثاني

في الأدلة على التفصيل

وهي الكتاب ، والسنة ، والإجماع ، والرأي ^(٣)

ولما كان الكتاب والسنة هما الأصل لما سواهما اقتصرنا على النظر فيها به وأيضاً فإن في أثناء الكتاب ^(٤) كثيراً مما يقتصر إليه الناظر في غيرها ، مع أن الأصوليين تكفلوا بما عداها كما ^(٥) تكفلوا بهما ، فرأينا السكوت عن الكلام في الإجماع والرأي ، والاقتصار على الكتاب والسنة والله المستعان
فالأول أصلها ، وهو الكتاب وفيه مسائل :

- (١) نقول بل هي أشد ، لأن ذاك كان مجرد تأخير البيان ، يعني مع حصول البيان بعد الوقت . أما هذا فلا يان رأينا ، لاني عهدت صلى الله عليه وسلم ولا بعده .
- (٢) وإنما يفيد بهما لأنه ذكر مثله في الأول ، فلم يحتاج لربط هذا التفرع به أيضاً
- (٣) يشمل الباقي من قياس وغيره
- (٤) لعل فيه سقط كلمة (والسنة) كما يفيد السابق واللاحق ، أي أنه تعرض لكثير من المباحث المتعلقة بغير الكتاب والسنة أثناء تعرضه لمباحثهما
- (٥) كان يقتضي الذكر لا السكوت عن الكتاب والسنة أيضاً

﴿ المسألة الأولى ﴾

إن الكتاب قد ندر أن كاية الشريعة ، وعمدة الملة ، وينبوع الحكمة ، وآية الرسالة ، ونور الأبصار والبصائر ، وأنه لا طريق إلى الله سواه ، ولا نجاة غيره ، ولا تمسك بشيء مخالفه . وهذا كله لا يحتاج إلى تقرير واستدلال عليه ؛ لأنه معلوم من دين الأمة . وإذا كان كذلك لم ضرورة لمن رام الاطلاع على كليات الشريعة ووطع في إدراك مقاصدها ، والحقاق بأهلها ، أن يتخذة سميره وأنيسه ، وأن يجعله جليسه على مر الأيام والليالي ، نظراً وعملاً ، لا اقتساراً على أحدها ، فيوشك أن يفوز بالنية ، وأن يظفر بالطلبة ، ويجد نفسه من السابقين وفي الرعيل الأول . فان كان قادراً على ذلك ، ولا يقدر عليه إلا من زاول ما يعينه على ذلك من السنة المينة للكتاب وإلا فكلام الأمة السابقين ، والسلف المتقدمين ، أخذ بيده في هذا المقصد الشريف ، والمروية المنيفة

وأيضاً^(١) فمن حيث كان القرآن مخزناً لأهم القصص ، وأعجز البلاغ أن يأتيوا به ، فذلك لا يخرجهم عن كونه عزياً جارياً على أساليب كلام العرب ، ميسراً لفهم فيه عن الله ما أمر به ونهى ، ليسكن بشرط الدربة في اللسان العربي ، كما تبين في كتاب الاجتهاد ، إذ لم يخرج بالإعجاز عن إدراك العقول معانيه ، لكان خطابهم به من تكليف ما لا يطاق ، وذلك مرفوع عن الأمة . وهذا من جملة الوجوه الاعجازية فيه ، إذ من الصعب إيراد كلام من جنس كلام البشر في اللسان والخطب والأساليب ، مفهوماً معقول ، ثم لا يقدر البشر على الإتيان بسورة مثله ولو اجتهدوا وكان بعضهم لبعض ظهيراً . فهم أقدر ما كانوا على معارضة الأمثال ، أعجز ما كانوا عن معارضته ؛ وقد قال الله تعالى : (وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ ؟) وقال : (فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لِتُبَشِّرَ بِهِ الْمُتَّقِينَ وَتُنذِرَ) (١) تسمي لبيان ما يعينه على فهمه . كأنه قال : (من السنة والدربة في اللسان العربي ، ولا يمنع من ذلك كونه معجزاً)

(المسألة الثانية) لا يد في علم القرآن من معرفة أسباب التنزيل الح ٣٤٧

به قوماً لئلا) وقال : (قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ) وقال : (بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ) وعلى أى وجه (١) فرض إعجازه فذلك غير مانع من الوصول إلى فهمه وتقبل معانيه (كِتَابُ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ) فهذا يستلزم إمكان الوصول إلى التدبر والتفهم ، وكذلك ما كان مثله وهو ظاهر .

﴿ المسألة الثانية ﴾

معرفة أسباب التنزيل لازمة لمن أراد علم القرآن . والدليل على ذلك أمران : (أحدهما) أن علم المعاني والبيان الذى يعرف به إعجاز نظم القرآن ، فضلا عن معرفة مقاصد كلام العرب ، إنما مذاكره على معرفة مقتضيات الأحوال : حال الخطابات من جهة نفس الخطاب ، أو المخاطب ، أو المخاطب ، أو الجميع ؛ إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين ، وبحسب مخاطبين ، وبحسب غير ذلك ، كالاستفهام ، لفظه واحد ، ويدخله معان أخر من تقرير وتوبيخ وغير ذلك ؛ وكالأمر يدخله معنى الإباحة والتهديد والتعجيز وأشباهاها ، ولا يدل على معناها المراد إلا الأمور الخارجة ، وعمدتها مقتضيات الأحوال : وليس كل حال يُقبل . ولا كل قرينة تقتضى بنفس الكلام المنقول ، وإذا فات قل بعض القرائن الدالة . فلتفهم الكلام بجملة ، أو فهم شئ منه ، ومعرفة الأسباب رافضة لكل مشكل فى هذا النمط ، فهى من المفاتيح فى فهم الكتاب بلا يد ؛ ومضى معرفة السبب هو معنى معرفة مقتضى الحال . وينشأ عن هذا الوجه

(الوجه الثانى) وهو أن الجهل بأسباب التنزيل مُوقع فى الشبهة والإشكالات . ومُورِد للنصوص الظاهرة مُورِد الإجمال حتى يقع الاختلاف ، وذلك مظنة وقوع النزاع .

(١) ذكروا فى إعجازه وجوها كثيرة ، بما يعلم من الكتب المؤلفة خصيصا بذلك . فعلى جميع الوجوه لا يمنع إعجازه من فهمه على وجهه .

ويوضح هذا المعنى ما روى أبو عبيد عن إبراهيم التيمي ، قال : خلا عمر ذات يوم ، فجعل يحدث نفسه : كيف تختلف هذه الأمة ونيبها واحد وقبلتها واحدة ؟ فقال ابن عباس : يا أمير المؤمنين ! إنا أنزل علينا القرآن قرآنه ، وعلمنا فيه نزل وإنه سيكون بعدنا أقوام يقرءون القرآن ولا يدرون فيه نزل ، فيكون لهم فيه رأى فاذا كان لهم فيه رأى اختلفوا ، فاذا اختلفوا اقتتلوا . قال : فجزره عمر واشهره . فانصرف ابن عباس ، ونظر عمر فيما قال ، فعرفه ، فأرسل إليه ، فقال : أعد علي ما قلت ! فأعاده عليه ، فعرف عمر قوله وأعجبه ، وما قاله صحيح في الاعتبار .
ويقين بما هو أقرب

قد روى ابن وهب عن بكير أنه سأل نافعا كيف كان رأى ابن عمر في الجزورية ؟ قال : يراهم شرار خلق الله ، أنهم انطلقوا إلى آيات أنزلت في الكفار فجعلوها على المؤمنين . فهذا معنى الرأى الذى نبه ابن عباس عليه ، وهو الناسى .
عن الجمل بالمعنى الذى نزل فيه القرآن

وروى أن مروان أرسل بوابه إلى ابن عباس ، وقال قل له : لئن كان كل امرئ فرح بما أوتي وأحب أن يُحمد بما لم يفعل معذبا ، لنعذبن أجمعون ! فقال ابن عباس : مالكم ولهذه الآية ؟ إنما دعا النبي صلى الله عليه وسلم يهود فأسلمهم عن شيء فكتموه إياه وأخبروه بنبره ، فأروه أن قد استجدوا اليه بما أخبروه عنه فيما أسلمهم ، وفرحوا بما أوتوا من كتابهم ، ثم قرأ : (وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب — إلى قوله : ويحبون أن يُحمدوا بما لم يفعلوا) فهذا السبب بين أن المقصود من الآية غير ما ظهر لمروان

والثبوت يحتمل وجوها ^(١) من المعنى يحمل عليه قوله : (وقوم الله قاتنين) .
فاذا عرف السبب تبين المعنى المراد

(١) كالخشوع ، وعدم الالتفات ، والذكور وغيرها . وقوله (تبين المعنى المراد) أى وهو عدم تكليم بعضهم بعضا كما كان يحصل قبل نزول الآية

وروى أن عمر استعمل قدامة بن مظنون على البحرين ، فقدم الجارود على عمر ، فقال : إن قدامة شرب فسكر . فقال عمر : من يشهد على ما تقول ؟ قال الجارود : أبو هريرة يشهد على ما أقول ، وذكر الحديث ، فقال عمر يا قدامة إني جالدك ! قال : والله لو شربت كما يقولون ما كان لك أن تجلدني : قال عمر : ولم ؟ قال لأن الله يقول : (ليس على الذين آمنوا و عملوا الصالحات جناح) الخ فقال عمر : إنك أخطأت التأويل يا قدامة ، إذا اتهمت الله اجتنبت ما حرم الله . وفي رواية فقال : لم تجلدني ؟ بيني وبينك كتاب الله . فقال عمر : وأي كتاب الله تجد أن لا أجلدك ؟ قال إن الله يقول في كتابه : (ليس على الذين آمنوا) إلى آخر الآية ! فإنا من الذين آمنوا وعملوا الصالحات ، ثم اتقوا وآمنوا ، ثم اتقوا وأحسنوا شهدت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بدرًا ، وأحدًا ، والخندق ، والمشاهد . فقال عمر : ألا تردون عليه قوله ؟ فقال ابن عباس : إن هؤلاء الآيات أنزلن عذراً لماضين ، وحجة على الباقيين ، فذكر الماضين بأنهم لقوا الله قبل أن تحرم عليهم الخمر ، وحجة على الباقيين لأن الله يقول : (يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر) ثم قرأ إلى آخر الآية الأخرى . فان كان من الذين آمنوا وعملوا الصالحات ، ثم اتقوا وآمنوا ، ثم اتقوا وأحسنوا ، فان الله قد نهى أن يشرب الخمر . قال عمر : صدقت . الحديث

وحكى اسمعيل القاضي قال : شرب نمر من أهل الشام الخمر ، وعليهم يزيد بن أبي سفيان ، فقالوا : هي لنا حلال ، وتأولوا هذه الآية : (ليس على الذين آمنوا) الآية ! قال فككتب فيهم إلى عمر ، قال فككتب عمر إليه : أن ابست بهم إلى قبل أن يفسدوا من قبلك . فلما أن قدموا على عمر استشار فيهم الناس ، فقالوا : يا أمير المؤمنين نرى أنهم قد كذبوا على الله ، وشرعوا في دينهم ما لم يأذن به ، إلى آخر الحديث . ففي الحديثين بيان أن الغفلة عن أسباب التنزيل تؤدي إلى الخروج عن المقصود بالآيات

وجاء رجل إلى ابن مسعود فقال ، تركت في المسجد رجلاً يفسر القرآن بآية ،

يضر هذه الآية : (يوم تأتي السماء بدُخان مبین) قال ، يأتي الناس يوم القيامة دخان ، فيأخذ بأفاسهم ، حتى يأخذهم كهيئة الزكام . فقال ابن مسعود : من علم علماً فليقل به ، ومن لم يعلم فليقل « الله أعلم » . فان من قه الرجل أن يقول للمال علم له به : « الله أعلم » إما كان هذا لأن قريشاً استمعوا على النبي صلى الله عليه وسلم دعا عليهم بسنين كسني يوسف ، فأصابهم قحط وجهد حتى أكلوا العظام فجعل الرجل ينظر إلى السماء فيرى بينه وبينها كهيئة الدخان من الجهد ، فانزل الله : (فارتقب يوم تأتي السماء بدخان) الآية ، إلى آخر القصة

وهذا شأن أسباب النزول في التعريف بمعاني المنزل ، بحيث لو فقد ذكر السبب لم يعرف من المنزل معناه على الخصوص ، دون طرق الاحتمالات ، وتوجه الاشكالات ، وقد قال عليه الصلاة والسلام ^(١) : « خذوا القرآن من أربعة » منهم عبد الله ابن مسعود ، وقد قال في خطبة خطبها : والله لقد علم أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم أني من أعلمهم بكتاب الله ، وقال في حديث آخر : والذي لا إله غيره ما أنزلت سورة من كتاب الله إلا أنا أعلم أين أنزلت ؟ ولا أنزلت آية من كتاب الله إلا وأنا أعلم فيم أنزلت ؟ ولو أعلم أحداً أعلم بكتاب الله مني تبليغه إلا بل لركبت إليه . وهذا يشير إلى أن علم الأسباب من العلوم التي يكون العالم بها علماً بالقرآن ، وعن الحسن أنه قال : ما أنزل الله آية إلا وهو يحب أن يُعلم فيم أنزلت وما أراد بها ؟ وهو نهي في الموضع مشير إلى التعريض على تعلم علم الأسباب . وعن ابن سيرين قال : سألت عبيدة عن شيء من القرآن ، فقال : اتق الله ، وعليك بالسداد ، فقد ذهب الذين يعملون فيم أنزل القرآن ؟ وعلى الجملة فهو ظاهر بالمزاولة لعم التفسير

(١) : (ابن مسعود ، وأبي بن كعب ، ومعاذ بن جبل ، وسالم مولى أبي حذيفة) رواه الترمذي والحاكم عن ابن عمر بإسناد صحيح اهـ من الجامع الصغير . قال المناوي قال الحاكم : صحيح وأقره الذهبي . ورواه البزار عن ابن مسعود . قال الهيثمي : رجاله ثقات ، وقضية صنيح المؤلف أن هذا مما لم يخرج في الصحيحين ، وقد أخرجه البخاري في صحيحه .

فصل

ومن ذلك معرفة عادات العرب في أقوالها وأفعالها ومجاري أحوالها حالة التنزيل ، وإن لم يكن ثم سبب خاص لا بد لمن أراد الخوض في علم القرآن منه وإلا وقع في الشبه والإشكالات التي يتصدر الخروج منها إلا بهذه المعرفة ، ويكفيك ما تقدم ^(١) بيانه في النوع الثاني من كتب المقاصد ، فإن فيه ما يثلج الصدر ويورث اليقين في هذا المقام . ولا بد من ذكر أمثلة تعين على فهم المراد وإن كان مفهوما : « أحبها » قول الله تعالى (وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ) فإنما أمر بالإتمام دون الأمر بأصل الحج لأنهم كانوا قبل الإسلام آخذين به ، لكن على تغيير بعض الشائز ، وقص حجة منها ، كالوقوف بعرفة وأشياء ذلك مما غيروا ، فجاء الأمر بالإتمام لتلك ، وإنما جاء إيجاب الحج نصاً في قوله تعالى (والله على الناس حج البيت) وإذا عرف هذا تبين هل في الآية دليل على إيجاب الحج أو إيجاب العمرة ؟ أم لا ؟ « والثاني » قوله تعالى (ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا) نقل عن أبي يوسف أن ذلك في الشرك ، لأنهم كانوا حديثي عهد بكفر ، فيريد أجدم التوحيد فيهم فيخطئ بالكفر ، فعفا لهم عن ذلك ، كما عفا لهم عن النطق بالكفر عند الإكراه . قال : فهذا على الشرك ، ليس على الإيمان في الطلاق والعناق ، واليهم والشراب . لم تكن الإيمان بالطلاق والعناق في زمنهم .

« والثالث » قوله تعالى : (يخافون ربهم من فوقهم) (أأمنتم من في السماء ؟) وأشياء ذلك ، إنما جرى على معتادهم في اغاذا الآلهة في الأرض ، وإن كانوا مقرين بالهية الواحد الحق ؛ فجاءت الآيات بتعيين الفرق وتخصيص ، تنديها على نفى ما ادعوه في الأرض ؛ فلا يكون فيه دليل على إثبات جهة أئمة . ولذلك قال تعالى : (فخر عليهم السقف من فوقهم ^(٢)) . فتأمل ، واخر على هذا الجرى في مبائر

(١) وهو أنه لا بد في فهم الشريعة من اتباع معهود العرب

(٢) أى فليست القوية لتخصيص الجهة ، لأن السقف لا يكون إلا فوقاً ، وإنما

ذلك ذكر للعبود فيه

الآيات والأحاديث

« والرايع » قوله تعالى : (وَأَنَّهُ هُوَ رَبُّ الشَّعْرَى) ^(١) فعين هذا الكوكب لتكون العرب عبدة ، وهم خزاعة ، ابتدع ذلك لم أبو كبشة ، ولم تعبد العرب من الكواكب غيرها ، فلذلك عينت

فصل

وقد يشارك القرآن في هذا المعنى السنة ، إذ كثير من الأحاديث وقعت على أسباب ، ولا يحصل فهمها إلا بمعرفة ذلك . ومنه أنه نهى عليه الصلاة والسلام عن ادخار لحوم الأضاحى بعد ثلاث ، فلما كان بعد ذلك قيل لقد كان الناس ينتفعون بضحاياهم ، ويحملون منها الودك ، ويتخذون منها الأسية ، فقال : وما ذلك ، قالوا نهيت عن لحوم الضحايا بعد ثلاث . فقال عليه الصلاة والسلام « إِنَّمَا نَهَيْتُكُمْ مِنْ أَجْلِ الدَّافَّةِ الَّتِي دَفَّتْ عَلَيْكُمْ ، فَكُلُوا وَتَصَدَّقُوا وَادْخَرُوا » ^(٢) ومنه حديث ^(٣) التهديد بإحراق البيوت لمن تخلف عن صلاة الجمعة ، فإن حديث ابن مسعود يبين أنه باهل النفاق ، بقوله : ولقد رأيتنا وما يتخلف عنها إلا منافق . معلوم النفاق . وحديث ^(٤) الأعمال بالنيات واقع عن سبب ، وهو أنهم لما أمروا بالمهجرة هاجر ناس للأمر ، وكان فيهم رجل هاجر بسبب امرأة ^(٥) أراد نكاحها تسمى أم قيس ، ولم يقصد مجرد الهجرة للأمر ، فكان بعد ذلك يسمى : مهاجر أم قيس ، وهو كثير

(١) قال العلماء ان هذا النجم قطره عشرة أمثال قطر كوكب الشمس ، فهو أكبر ما عرفة العرب من الكواكب فعيده

(٢) تقدم (ج ٣ - ص ٦٧)

(٣) تقدم (ج ٣ - ص ٣٢٨)

(٤) تقدم (١ - ص ٢٩٧)

(٥) يعنى ولذلك قال في الحديث (أو امرأة ينكحها)

﴿ المسألة الثالثة ﴾

كل حكاية وقعت في القرآن فلا يخلو أن يقع قبلها أو بعدها ^(١) وهو الأكثر رد لها . أولاً . فإن وقع رد فلا إشكال في بطلان ذلك المحكى وكذبه ؛ وإن لم يقع معها رد فذلك دليل صحة المحكى وصدقه

أما الأول فظاهر ، ولا يحتاج الى برهان . ومن أمثلة ذلك قوله تعالى : (إذ قالوا ما أنزل الله على بشرٍ من شيء) فأعقب بقوله : (قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى ؟) الآية ! وقال : (وجعلوا لله ممّا ذرأ من الحنث والأنعام نصيباً) الآية ، فوقع التنكيت على افتراء ما زعموا ، بقوله : (بزعمهم) ، وبقوله : (ساء ما يحكمون) ثم قال : (وقالوا هذه أنعام وحرت جبرئ) الى تمامه ، وردّ بقوله : (سيجزيهم بما كانوا يفترون) ثم قال : (وقالوا ما في بطون هذه الأنعام خالصة) الآية ؟ فنبه على فساد بقوله : (سيجزيهم وصفهم) زيادة على ذلك . وقال تعالى : (وقال الذين كفروا إن هذا إلا إفك افتراه وأعانه عليه قوم آخرون) فرد عليهم بقوله : (فقد جاءوا ظلماً وزوراً) ثم قال : (وقالوا أناسيطر الأولين) الآية ا فرد بقوله : (قل أنزله الذي يعلم السر) الآية ، ثم قال : (وقال الظالمون إن تتبعون إلا رجلاً مسحوراً) ثم قال تعالى : (انظر كيف ضربوا لك الأمثال فضلوا) وقال تعالى (وقال الكافرون هذا ساحر كذاب أجعل الآلهة إلهاً واحداً - إلى قوله : أنزل عليه الذكر من بيننا ؟) ثم رد عليهم بقوله : (بل هم في شك من ذكرى) الى آخر ما هنالك . وقال : (وقالوا اتخذ الله ولداً) ثم رد عليهم بأوجه كثيرة ثبتت في أثناء القرآن بكقوله : (بل عباد مكرمون) وقوله :

(١) أو قبلها وبعدها معا ، كما في آية (ألا إن الله من في السموات ومن في الأرض وما يتبع الذين يدعون من دون الله شركاء) مع قوله (سبحانه هو التقى له ما في السموات وما في الأرض) ولا يكون الشريك ولا الولد ملوكا

(بل له مافى السموات والأرض) وقوله : (سبحانه هو الغنى) الآية ١ وقوله (تكاد السموات يقطرن منه وتنشق الأرض) الى آخره ، وأشبهه ذلك . ومن قرأ القرآن وأحضره في ذهنه عرف هذا يسر

(وأما الثانى) فظاهر أيضا ، ولكن الليل على صحته من نفس الحكاية وإقرارها ؛ فان القرآن سمي فرقانا ، وهدى ، وبرهانا ، وبياناً ، لكل شئ ؛ وهو حجة الله على الخلق على الجملة والتفصيل ، والإطلاق والعموم ؛ وهذا المعنى يأتى أن يحكى فيماتليس بحق ثم لا ينبه عليه . وأيضاً ^(١) فان جميع ما يحكى فيه من شرائع الأولين وأحكامهم ، ولم يفبه على إفسادهم واقتراثهم فيه ، فهو حق يجعل عمدة عند طائفة في شريعتنا ، ويمتعه قوم ، لامن جهة قدح فيه ، ولكن من جهة أمر خارج عن ذلك ، فقد اتفقوا على أنه حق وصدق كشريعتنا ، ولا يفترق ما بينهما إلا بحكم النسخ فقط ، ولو نبه على أمر فيه لكان في حكم التنبيه على الأول . كقوله تعالى : (وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عاقلوه) الآية ، وقوله : (يحرفون الكلم عن مواضعه ، يقولون إن أوتيتم هذا فخذوه) الآية ؛ وكذلك قوله تعالى : (من الذين هادوا يحرفون الكلم عن مواضعه ، ويقولون سمعنا وعصينا واسمع غير مسمع وراعبنا) بالسنتهم وطعننا في الدين . فصار هذا من الخط الأول . ومن أمثلة هذا القسم جميع ما حكى عن المتقدمين من الأمم السالفة مما كان حقاً ، كحكايته عن الأنبياء والأولياء ، ومنه قصة ذى القرنين ، وقصة الخضر مع موسى عليه السلام ، وقصة أصحاب الكهف وأشبه ذلك .

(١) هذا نوع آخر غير ما ذكر في صدر المسألة ؛ فان الأول ليس من الشرائع . وهذا من الشرائع وما فى حكمها وما دخل عليها من تحريف وغير ذلك فهو معطوف على قوله (كل حكاية الخ) . ويحتمل أن يكون دليلاً ثانياً على الثانى ويؤيده قوله بعد (ولو نبه على أمر فيه) الخ وقوله (فصار هذا من الخط الأول) ويكونه قوله أولاً (كل حكاية) أعم مما يتعلق بالشرائع والقصاص

فصل

ولا طراد هذا الأصل اعتمده النظار ، فقد استدلت جماعة من الأصوليين على أن الكفار مخاطبون بالفروع ، بقوله تعالى : (قالوا لم نك^(١) من المسلمين ولم نك نطعم المسكين) الآية ؛ إذ لو كان قولهم باطلا لرد عند حكايته . واستدل على أن أصحاب الكهف سبعة وثامنهم كلهم ، بأن الله تعالى لما حكى من قولهم أنهم (ثلاثة راجعهم كلهم) وأنهم (خمسة سادسهم كلهم) أعقب ذلك بقوله : (رجما بالغيب) أى ليس لهم دليل ولا علم غير اتباع الظن ، ورجم الظنون لا ينشئ من الحق شيئا ، ولما حكى قولهم : (سبعة وثامنهم كلهم) لم يتبعه بإبطال ، بل قال (قل ربى أعلم بشدائهم ما يعلمهم إلا قليل) دل المساق على صحته دون القولين الأولين .

وروى عن ابن عباس أنه كان يقول : أنا من ذلك القليل الذى يعلمهم . ورأيت منقولاً عن سهل بن عبد الله أنه سئل عن قول إبراهيم عليه السلام : (رب أرني كيف تحيي الموتى ؟) فقيل له أكن شاكاً حين سأل ربك أن يريه آية ؟ فقال : لا ، وإنما كان طلب زيادة إيمان إلى إيمان ألا تراه قال : (أو لم تؤمن ؟) قال : بلى (فلو علم شكاً منه لا ظهر^(٢) ذلك ، فصح أن الطمأنينة كانت على معنى الزيادة في الإيمان ، بخلاف ما حكى الله عن قوم من الأعراب في قوله : (قالت الأعراب آمنّا) فإن الله تعالى رد عليهم بقوله : (قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولا يدخل الإيمان في قلوبكم)

ومن تتبع مجازى الحكايات في القرآن عرف مداخلها ، وما هو منها حق مما هو باطل .

فقد قال تعالى : (إذا جاءك المناقون قالوا نشهد أنك لرسول الله) إلى آخرها

(١) أى قد سلم تعليلهم . دخولهم بهذا

(٢) أى لنبه الله إليه كما هو الشأن في الكتاب

فإن هذه الحكاية ممزوجة الحق بالباطل ، فظاهرها حق ، وباطنها كذب ، من حيث كان إخباراً عن المعتد وهو غير مطابق ، فقال تعالى : (والله يعلم إنك لرسوله) تصحيحاً لظاهر القول ، وقال : (والله يشهد إن المنافقين لكاذبون) إبطالا لما قصدوا فيه .

وقال تعالى (وما قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ) الآية ! وسبب نزولها ما أخرجه الترمذى بوضحه عن ابن عباس^(١) قال : مر يهودى بالنبي صلى الله عليه وسلم ، فقال له النبي « حدثنا يا يهودى ! » فقال : كيف تقول يا أبا القاسم إذا وضع الله السموات على ذه ، والأرضين على ذه ، والماء على ذه ، والجبال على ذه ، وسائر الخلق على ذه ؟ وأشار الراوى بخصره أولاً ، ثم تابع حتى بلغ الابهام ، فأئزل الله : (وما قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ) . وفي رواية أخرى^(٢) جاء يهودى إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، فقال : يا محمد إن الله يمسك السموات على أصبع ، والأرضين على أصبع ، والجبال على أصبع ، والخلائق على أصبع ، ثم يقول : « أنا الملك » فضحك النبي صلى الله عليه وسلم حتى بدت نواجذه ، قال : (وما قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ) وفي رواية^(٣) فضحك النبي صلى الله عليه وسلم تعجباً وتصديقاً ، والحديث الأول كأنه مفسر لهذا ، وبمعناه يتبين معنى قوله : (وما قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ) فإن الآية ينبت أن كلام اليهودى حق فى الجملة ، وذلك قوله : (والأرضُ جميعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ) وأشارت إلى أنه لم يتأدب مع الربوبية ، وذلك - والله أعلم - لأنه أشار إلى معنى الأصابع بأصابع نفسه ، وذلك مخالف للتنزيه للبارى سبحانه فقال : (وما قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ)

(١) قال : حديث حسن غريب صحيح واللفظ فيه (يا يهودى حدثنا)

(٢) فى البخارى وزاد فيه (والشجر على أصبع) قبل لفظة (والخلائق) رواه الترمذى بتقديم الجبال على الأرضين

(٣) فى البخارى والترمذى ، وقال : حسن صحيح

ما جاء في القصص القرآني على لسان الأولين وسكت القرآن تكذيبه فهو حق ٢٥٧

وقال تعالى (وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ) أى يسمعون الحق والباطل ، فرد الله عليهم فيما هو باطل ، وأحق الحق ، فقال (قُلْ أُذُنٌ خَيْرٌ لَكُمْ) الآية ١ ولما قصدوا الإذابة بذلك الكلام قال تعالى : (وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ رَسُولَ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ)

وقال تعالى : (وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّقُوا اللَّهَ مَا رَزَقَكُمْ اللَّهُ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا : أَنْطَعِمُ مِنْ لَوْ شَاءَ اللَّهُ أَطْعَمَهُ ؟) فهذا منهم امتناع عن الإيقاع بحجة قصدم فيها الاستهزاء ، فرد عليهم بقوله : (إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ) لأن ذلك حيد عن امثال الأمر ؛ وجواب « اتَّقُوا » أن يقال « نعم » أو « لا » وهو الامثال أو العصيان ، فلما رجعوا إلى الاحتجاج على الامتناع بالمشيئة المطلقة التي لا تعارض انقلب ^(١) عليهم من حيث لم يعرفوا ؟ إذ حاصله أنهم اعترضوا على المشيئة المطلقة بالمشيئة ^(٢) المطلقة ، لأن الله شاء أن يكلفهم الإيقاع ، فكانهم قالوا : كيف ^(٣) يشاء الطلب منا ولو شاء أن يطعمهم لأطعمهم ؟ وهذا عين الضلال في نفس الحجة

وقال تعالى : (وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ عَمَلْنَا فِي الْحَرْثِ - إِلَى قَوْلِهِ : وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا) بقوله : (فَفَهَمْنَاهَا سُلَيْمَانَ) تقرير لإصابته عليه السلام في ذلك الحكم ، وإيماء إلى خلاف ذلك في داود عليه السلام ؛ لكن لما كان

(١) أى حيث إن المشيئة الإلهية لا تعارض فكان يجب الامثال وعدم المعارضة فيها ، فانقلبت الحجة عليهم ؛ لأنهم عارضوها فلم يمتثلوا مشيئة الطلب الموجه إليهم . وهذا على أن قوله (إِنْ أَنْتُمْ) موجه إليهم من قبل الله أو المؤمنين . أما إذا كان موجهاً منهم إلى المؤمنين ، يخبطونهم في طلب النفقة على قراء المسلمين أقاربهم على طريق الاستهزاء ، أى مالم يقولون إن الله يرزق من يشاء ثم يطلبون النفقة منا ؟ فهذا تناقص ، وهو غاية الضلال — فلا يكون من هذا الباب ؛

(٢) على حد قولهم (لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا)

(٣) وتوجيه هذا يحتاج إلى بسط يتمكن منه بمراجعة الفخر الرازي في الآية

المجتهد معذوراً مأجوراً بعد بطله الوسع قال : (وكلاً آتيناً حُكماً وَعِلْماً) وهذا من البيان الخفي ^(١) فيما نحن فيه . قال الحسن : والله لولا ما ذكر الله من أمر هذين الرجلين لرأيت أن القضاة قد هلكوا ، فإنه أتى على هذا بطله ، وعذر هذا باجتهاده . والنقط هنا يتسع . ويكفي منه ما ذكر . وبالله التوفيق

فصل

والسنة مدخل في هذا الأصل ؛ فإن القاعدة المحصلة أن النبي عليه الصلاة والسلام لا يسكت عما يسمعه أو يراه من الباطل ، حتى يغيره أو يبينه ، إلا إذا قرر عندهم بطلانه ، فبعد ذلك يمكن السكوت إجلالاً على ما تقدم من البيان فيه والمسألة المذكورة في الأصول ^(٢)

﴿ المسألة الرابعة ﴾

إذا ورد في القرآن الترغيب قارنه الترهيب في لواحقه أو سوابقه أو قرائنه ^(٣) وبالعكس . وكذلك الترجية مع التخويف ، وما يرجع إلى هذا المعنى مثله ومنه ذكر أهل الجنة بقرانه ذكر أهل النار ، وبالعكس ؛ لأن في ذكر أهل الجنة بأعمالهم ترجية ، وفي ذكر أهل النار بأعمالهم تخويفاً ، فهو راجع إلى الترجية والتخويف

(١) لأنه لم يصرح بخطأ داود ، إنما يفهم من قصر التفهيم على سليمان
(٢) في مسألة (إذا علم بفعل ولم ينكره قادراً على إنكاره فإن كان معتقداً فإثر لسكوته عنه ؛ لما علم أنه منكر له ، فلا دلالة له على صحته الخ) راجع
تحرير الأصول

(٣) كما في الآيات المشتبهة عليهما معا ومن أظهرها في ذلك قوله تعالى في سورة الدھر (إن الأبرار يشربون من كأس — إلى قوله : فقام الله شر ذلك اليوم ولقام فضرة وسرورا)

ويدل على هذه الجلة عرض الآيات على النظر، فأنت ترى أن الله جل جلاله فاتحة كتابه، وقد وقع فيه (اهدنا الصراط المستقيم، صراط الذين أنعمت عليهم) إلى آخرها الخ. بذكر الفريقين، ثم بدئت سورة البقرة بذكرها أيضاً، فقيل: (هذه المتقين) ثم قال: (إن الذين كفروا ساء آلهم). **أَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ** ثم ذكر بإثرم المناقون، وهم صنف من الكفار. فلما تم ذلك أعقب بالأمر بالتقوى، ثم بالتخويف بالنار، وبعده بالترجية؛ فقال: (فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار — إلى قوله: وبشر الذين آمنوا) الآية **إِثم قال:** (إن الله لا يستحي أن يضرب مثلاً ما، بموضة فما فوقها؛ فأما الذين آمنوا) الآية **إثم** ذكر في قصة آدم مثل هذا. ولما ذكر بنو إسرائيل بنعم الله عليهم ثم اعتدائهم وكفرهم، قيل: (إن الذين آمنوا والذين هادوا — إلى قوله: هم فيها خالدون). ثم ذكر تفاصيل ذلك الاعتداء إلى أن ختم بقوله: (ولبئس ما شروا به أنفسهم لو كانوا يعلمون)، وهذا تخويف؛ ثم قال: (ولو أنهم آمنوا واتقوا لنثوبنهم الآية) وهو ترجية. ثم شرع في ذكر ما كان من شأن ^(١) المخالفين في تحويل القبلة، ثم قال: (على من أسلم وجهه لله) الآية **إثم** ذكر من شأنهم (الذين آتيناهم الكتاب) يتلونه حق تلاوته أولئك يؤمنون به. ومن يكفر به فأولئك هم الكافرون). ثم ذكر قصة إبراهيم عليه السلام. وفيه، وذكر في أنائها التخويف والترجية، وختمها بمثل ذلك. ولا يطول عليك زمان إنجاز الوعد في هذا الاقتران، فقد يكون بينهما أشياء معترضة في أثناء المقصود، والرجوع بعد إلى ماقرر

وقال تعالى في سورة الأنعام، وهي في المكيات نظير سورة البقرة في المدينيات:

(١) يريد بذلك قوله تعالى (ما ننسخ من آية) أو قوله (ود كثير الخ) يدل على قوله ثم قال على من أسلم. والواقع أن آية (ما ننسخ) وما بعدها من ذكر إبراهيم، والثناء عليه بأنه إمام للناس، وبنائه للبيت، وتعميم البيت وبانيه، كل هذا كتوطئة وتمهيد لذكر ما كان من شأن المخالفين في تحويل القبلة بقوله تعالى (سيقول السفهاء الخ)

(الحمد لله الذي خلق السموات والأرض - إلى قوله : ثم الذين كفروا ببرهم
 عدلون) وذكر البراهين الثامة ، ثم أعقبها بكفرهم وتخويفهم بسببه ، إلى أن قال :
 (كتب ربكم على نفسه الرحمة ليجمعنكم إلى يوم القيامة لا ريب فيه) فأقسم بكتبه
 الرحمة على إيقاظ الوعيد على من خالف ، وذلك يعطى التخويف تحريحا ، والترجية
 ضمنا ؛ ثم قال : (إني أخاف إن عصيت ربي عذاب يوم عظيم) فهذا تخويف ،
 وقال : (من يُصِرْ عنه يومئذ قد رجه) الآية ! وهذا ترجية ، وكذا قوله :
 (وإن يمسسك الله بضرٍ) الآية ! ثم مضى في ذكر التخويف ، حتى قال :
 (والدأر الآخرة خيرٌ للذين يتقون) . ثم قال : (إنما يستجيب الذين يسمعون)
 ونظيره قوله : (والذين كذبوا بآياتنا صمٌ وبكم في الظلمات) الآية ! ثم ذكر
 ما يليق بالموطن إلى أن قال : (وما نُرسلُ المرسلين إلا مبشرين ومُنذرين : فمن
 آمن وأصلح) الآية ! وأجر في النظر على هذا الترتيب ، يلح^(١) لك وجه الأصل
 النبوي عليه . ولولا الإطالة لبسط من ذلك كثير

فصل

وقد يتلب أحد الطرفين بحسب المواطن ومقتضيات الأحوال :

فبدر التخويف ويتسع مجاله ، لكنه لا يخلو من الترجية ؛ كما في سورة
 الأنعام ، فإنها جاءت مقررة للخلق^(٢) ، ومنكرة على من كفر بالله ، واخترع من
 تلقاء نفسه مالا سلطان له عليه ، وصد عن سبيله ، وأنكر ما لا ينكر ولده فيه وخاصم

(١) فتلا سورة الرحمن ثلثها الأول تقريبا آيات دالة على الصانع المبدع سبحانه
 توطئة لما يجي بعد من التخويف والترغيب ، وأنه بعلمه وقدرته وإبداعه لا يعجزه
 ما خوف منه وما رغب فيه وأثلث الثاني غاية التخويف والوعيد . والثالث غاية
 الترغيب والترجية

(٢) لعل الأصل (للحق)

وهذا المعنى يقتضى تأكيد التخويف ، وإطالة التأنيب والتعنيف ، فكثرت مقدماته ولواحقه . ولم يخل مع ذلك من طرف الترجية ؛ لأنهم بذلك مدعون إلى الحق ، وقد تقدم الدعاء ، وإنما هو مزيد تكرار إغذاراً وانذاراً ، ومواطن الاعتراض يطلب فيها التخويف أكثر من طلب الترجية ؛ لأن درء المفسد أكد وترد الترجية أيضاً ويتسع مجالها ، وذلك في مواطن القنوط ومظنته ؛ كما في قوله تعالى : (قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ ، إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا) الآية ! فَإِنْ نَاسًا مِنْ أَهْلِ الشَّرْكِ كَانُوا قَدْ قَتَلُوا وَأَكْتَرُوا ، وَزَنَوْا وَأَكْتَرُوا ، فَأَتُوا مُحَمَّدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالُوا : إِنَّ الَّذِي يَقُولُ وَتَدْعُوا إِلَيْهِ لِحَسَنٍ لَوْ تَخْبِرُنَا أَلَّنَا لِمَا عَمَلْنَا كَفَّارَةً ؟ فَزِلْتُ . فهذا موطن خوف يخاف منه القنوط ، فجئ فيه بالترجية غالبية ^(١) . ومثل ذلك الآية الأخرى : (وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفَى النَّهَارِ وَزُلْفًا مِنَ اللَّيْلِ ، إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ) وانظر في سببها ^(٢) في الترمذى والنسائى وغيرهما .

ولما كان جانب الإخلاق من العباد أغلب كان جانب التخويف أغلب ؛ وذلك في مظانه الخاصة لأعلى الإطلاق ، فإنه إذا لم يكن هنالك مظنة هذا ولا هذا أتى الأمر معتدلاً . وقد مر لهذا المعنى بسط في كتاب المقاصد . والحمد لله .
فإن قيل : هذا لا يطرد ؛ فقد ينفرد أحد الأمرين فلا يؤتى معه بالأخر ،
فيأتي التخويف من غير ترجية ، وبالعكس

- (١) لأنه أطلق الذنوب فلم يقيد بصغيرة ولا كبيرة ، ولم يشترط شرطاً ما ، فلم يقل (لمن يشاء) ثم أكد الأمر بقوله (إنه هو الغفور الرحيم) ومثله يقال في إذهاب الحسنات للسيئات في الآية الآتية بعدها .
(٢) حديث ابن مسعود في الرجل الذي عالج المرأة وأصاب منها ما دون الرطبة . وجاء يقص عليه صلى الله عليه وسلم أمره ويقول (اقض بما شئت) إلى أن قال : فقام الرجل وانطلق ، فأتيه رجلاً فدعاه وتلا عليه هذه الآية

ألا ترى قوله تعالى : (وَلَيْسَ لِكُلِّ هُمْزَةٍ لُّمَزَةٌ) الى آخرها ! فإنها كلها تخوف ، وقوله : (كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِكَبْفٍ أَنْ رَأَاهُ اسْتَفْتَى) الى آخر السورة ! وقوله (أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ) الى آخر السورة ! ومن الآيات قوله : (إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ — الى قوله : فَقَدِرِ احْتَمَلُوا بُهْتَانَنَا وَإِنَّمَا مُبِينًا)

وفي الطرف الآخر قوله تعالى : (وَالضُّحَى وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَى) الى آخرها ! وقوله تعالى : (أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ) الى آخرها ! ومن الآيات قوله تعالى : (وَلَا يَأْتَلِيْ أُولُو الْفَضْلِ مِنْكُمْ وَالسَّعَةِ أَنْ يُؤْتُوا أُولَى الْقُرْبَى) الآية ! وروى أبو عبيد عن ابن عباس أنه التقى هو وعبد الله بن عمرو ، فقال ابن عباس أى آية أرجى فى كتاب الله ؟ فقال عبد الله قوله : (قُلْ يَا عِبَادِ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَسْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ) الآية ! فقال ابن عباس : لكن قول الله : (وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُخَيِّمُ الْمَوْتَى ؟ قَالَ : أَوْ لَمْ تُؤْمِنْ ؟ قَالَ : بلى ، وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي) قال ابن عباس فرضى منه بقوله « بلى » . قال ^(١) فهذا لما يمترض على الصدور مما يوسوس به الشيطان . وعن ابن مسعود قال : فى القرآن آيتان ما قرأها عبد مسلم عند ذنب إلا غفر الله له . وفسر ذلك أبى بن كعب بقوله تعالى : (وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ) الى آخر الآية ! وقوله : (وَمَنْ يَعْمَلْ سُوءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ اللَّهَ يَجِدِ اللَّهَ غَفُورًا رَحِيمًا) وعن ابن مسعود أن فى النساء خمس آيات ما يسرنى أن لى بها الدنيا وما فيها ، ولقد علمت أن العلماء إذا مروا بها ما يعرفونها قوله : (إِنْ تَجَدَّبْتُمْ أُولَئِكَ مَا تُنَبِّهُونَ عَنْهُ) الآية !

(١) أى أن عبد الله قال لابن عباس إن هذا فى موضوع آخر ، كحديث القائل له صلى الله عليه وسلم : إني أحدث نفسى بالشئ لأن أكون حمى أحب إلى من أن أتكل به . فقال له صلى الله عليه وسلم (الحمد لله الذى رد أمره إلى الوسوسة) فليس راجعا إلى أصل الايمان أو قبول فيه حتى تكون الآية أرجى الآيات كما فهمت

بقوله : (إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ) الآية ! وقوله : (إِنَّ اللَّهَ لَا يَفْزُقُ أَنْ يَشْرَكَ بِهِ) الآية ! وقوله : (وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جَاءُوكَ) الآية ! وقوله : (وَمَنْ يَصِلْ سُوءًا أَوْ يَظْلَمْ نَفْسَهُ ثُمَّ يَسْتَغْفِرَ اللَّهَ يَجِدِ اللَّهَ غَفُورًا رَحِيمًا) ، وأشياء من هذا القبيل كثيرة ، إذا تتبعنا وجدت . فالتقاعده لا تطرد ؛ وإنما الذى يقال أن كل موطن له ما يناسبه ، ولكل مقام مقال ، وهو الذى يطرد فى علم البيان . أما هذا التخصص فلا

فالجواب أن ما اعترض به غير صادق عن سبيل ما تقدم . وعنه جوابان :
الجمالى ، وتفصيلي

فالاجمال أن يقال إن الأمر العام والقانون الشائع هو ما تقدم ، فلا تنتزعه للأفراد الجزئية الأقلية ؛ لأن الكلية إذا كانت أكثرية فى الوضعيات انقضت كلية ، واعتمدت فى الحكم بها وعليها ، شأن الأمور العادية ^(١) الجارية فى الوجود . ولا شك أن ما اعترض به من ذلك قليل ، يدل عليه الاستقراء ، فليس بقادح فيما تأهل

وأما التفصيلي فإن قوله : (وَيَلْ لِكُلِّ هُمَزَةٍ لُّزَمَةٌ) قضية عين فى رجل معين ^(٢) من الكفار ، بسبب أمر معين ، من همزه النبي عليه الصلاة والسلام وعيبيه إياه ، فهو إخبار عن جزائه على ذلك العمل القبيح ، لأنه أجرى مجرى التخويف .

(١) أى فمع كونها أغلبية اعتبرها الشارع فى إجراء الأحكام عليها ، كما فى أحكام السفر ، وبناء التكليف على البلوغ الذى هو مظنة النحل ، وهكذا ، كما تقدم فى المقاصد فى المسألة العاشرة من النوع الأول والخامسة عشرة من النوع الرابع

(٢) هو أبى بن خلف أو أمية بن خلف أو الوليد بن المغيرة أو العاصم بن وائل أو هم جميعا لأنهم كانوا أغنياء عيانيين فى النبي صلى الله عليه وسلم تطبق عليهم الأوصاف التى فى السورة

فليس مما نحن فيه . وهذا الوجه جار في قوله : (إِنَّ الْإِنْسَانَ ^(١) لَظَنَى أَنْ رَأَهُ اسْتَفْتَى) . وقوله : (إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ) الآيةين ! جار ^(٢) على ما ذكر ؛ وكذلك سورة (والضحى) . وقوله : (أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ) غير مانحن فيه ، بل هو أمر من الله للنبي عليه الصلاة والسلام بالشكر لأجل ما أعطاه من المنح . وقوله : (أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ) قضية عين لأبي بكر الحديق ، نُسب بها من كرهه فيما أصابه بسبب الإفك المتقول على بنته عائشة ، فجاء هذا الكلام كالتأنيس له والحض على إتمام مكارم الأخلاق وإدانتها ، بالإتفاق على قريبه التصف بالمسكنة والمجزة ، ولم يكن ذلك واجبا على أبي بكر ، ولكن أحب الله له معالي الأخلاق . وقوله : (لَا تَقْنَطُوا) وما ذكر معها في المذاكرة المتقدمة ليس مقصودهم بذكر ذلك النقض على مانحن فيه ، بل النظر في معاني آيات على استقلالها . ألا ترى أن قوله : (لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ) أعقب بقوله : (وَأَنِيبُوا إِلَى رَبِّكُمْ) الآية ! وفي هذا تخويف عظيم مهيّج للفرار من وقوعه ؛ وما تقدم من السبب في نزول الآية يبين المراد ، وأن قوله : (لَا تَقْنَطُوا) رافع لما تخوفوه من عدم الغفران لما سلف . وقوله : (رَبُّ أَرْنِي كَيْفَ تُخَيِّمُ الْمَوْتَى) فطر في معنى آية في الجملة وما يستنبط منها ؛ وإلا فقوله : (أَوْ لَمْ تُؤْمِنِ) تقرير فيه إشارة إلى التخويف أن لا يكون مؤمنا ، فلما قال : « بلى » حصل التصود وقوله (وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً) كقوله : (لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ) . وقوله (وَمَنْ يَعْمَلْ سُوءًا أَوْ يَظْمِمْ نَفْسًا) داخل تحت أصلنا ، لأنهم بعد قوله : (وَلَا تَكُنْ لِلْغَائِبِينَ خَصِيًّا) (ولا تجادل عن الذين يختانون أنفسهم - إلى قوله : فمن يجادل

(١) نزل في أبي جهل وإن كان المراد الجفنس . وقد نزلت الآيات بعد ما قبلها

من السورة بزمان طويل

(٢) لأنهما نزلتا في أبي بن سلول ومن معه في قضية الإفك ، أو فيمن طعنوا عليه صلى الله عليه وسلم في زواج صفية بنت حيي بن أخطب

الله عنهم يوم القيامة ؟ أم من يكون عليهم وكيلًا . وقوله : (إن تجتنبوا) آت بعد الوعيد على الكبائر من أول السورة إلى هناك . كأكل مال اليتيم ؟ والحيف في الوصية ، وغيرها ، فذلك مما يرجى به تقدم ^(١) التخويف . وأما قوله : (إن الله لا يظلمُ مثقالَ ذرة) فقد أعقب بقوله : (يومئذ يوذ الذين كفروا وعصوا) الآية ، وتقدم قبلها قوله : (الذين يبخلون - إلى قوله : عذابًا مهينًا) ؛ بل قوله : (إن الله لا يظلمُ مثقالَ ذرة) جمع التخويف مع الترجية . وكذا قوله : (ولأنهم إذ ظلموا أنفسهم) الآية ! تقدم قبلها وآتى بعدها تخويف عظيم ، فهو مما نحن فيه وقوله : (إن الله لا يغفرُ أن يُشركَ به) الآية ! جامع للتخويف والترجية ، من حيث قيد غفران ماسوى الشرك بالشيئة ، ولم يُرد ابن مسعود بقوله : « ما يسرفي أن لى بها الدنيا وما فيها » أنها آيات ترجية خاصة ، بل مراده - والله أعلم - أنها كليات في الشريعة محكمات ، قد احتوت على علم كبير ، وأحاطت بقواعد عظيمة في الدين . ولذلك قال . ولقد علمت أن العلماء إذا مروا بها ما يعرفونها . وإذ اثبت هذا فجميع ما تقدم جار على أن لكل موطن ما يناسبه إنزال القرآن لإجراؤه ^(٢) على البشارة والندارة ، وهو المقصود الأصلي لا أنه أنزل لأحد الطرفين دون الآخر . وهو المطلوب والله التوفيق

فصل

ومن هنا يتصور للامباد أن يكونوا دائرين بين الخوف والرجاء ؛ لأن حقيقة الإيمان دائرة بينهما . وقد دل على ذلك الكتاب العزيز على الخصوص ، فقال : (إن الذين هم من خشية ربهم مشفقون - إلى قوله : والذين يؤتون ما آتوا وقلوبهم

(١) لعل الأصل (تقدمه) أى قوله (إن تجتنبوا) الآية بما يرجى به ، لكن سبقه التخويف

(٢) إجراؤه بدل من إنزال

وَجَلَّةٌ أَنَّهُمْ إِلَى رَبِّهِمْ رَاجِعُونَ) ، وقال : (إِنْ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَةَ اللَّهِ) ، وقال (أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَى رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ)

وهذا على الجملة ؛ فَإِنْ غلب عليه طرف الانحلال والمخالفة فجانِب الخوف عليه أقرب ، وإن غلب عليه طرف التشديد والاحتياط فجانِب الرجاء اليه أقرب ؛ وهذا كان عليه الصلاة والسلام يؤدب أصحابه . ولما غلب على قوم جانب الخوف قيل لهم : (يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ) (الآية ١) وغلب على قوم جانب الإهمال في بعض ^(١) الأمور فخوفوا وعوتبوا ، كقوله : (إِنْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَنَنهْضَنَّ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ) (الآية) ، فَإِذَا ثَبَتَ هَذَا مِنْ تَرْتِيبِ الْقُرْآنِ وَمَعْنَى آيَاتِهِ فَعَلَى الْمُسْكِلِ الْعَمَلُ عَلَى وَفْقِ ذَلِكَ التَّأْدِيبِ

﴿ المسألة الخامسة ﴾

تصرف القرآن بالأحكام الشرعية أكثره كلى ^(٢) لاجزئى ؛ وحيث جاء جزئياً فأخذ على الكلية ، إما بالاعتبار ^(٣) أو بمعنى ^(٤) الأصل ، إلا ما خصه

- (١) تقدم أن الآية نزلت في أبي بن سلول أو فيمن طعنوا فيه وعابوه صلى الله عليه وسلم في زواج صفيه وسواء أكان هذا أم ذلك فقد نزلت في شأن قوم من الكفار . والموضع الآن لذكر المؤمنين الذين غلب عليهم أحد الطرفين وطريقة تأديبهم . فلو ذكر في تأديب من غلب عليه جانب الإهمال في بعض الأمور مثل آية (أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ) الآية لكان ظاهراً وصح تسميته عتاباً . أما الذين يلعنون في الدنيا والآخرة فلا يعد هلاكهم إلا بدئ عتاباً
- (٢) معنى الكلية هنا أنه لا يختص بشخص دون آخر ، ولا بحال دون حال . ولا زمان دون آخر وأيضاً ليس مفصلاً مستوعباً لشروط وأركان وموانع ما يطلبه أو ما ينهى عنه وهو المسمى بالجمعل . وإنما حملنا الكلية على هذين المعنيين معا لتزليل كلامه الآتى عليه ألا ترى إلى قوله (إلا ما خصه الدليل) (والى قوله) (ويدله) على هذا المعنى أنه محتاج إلى كثير من البيان) وقوله (وأنت تعلم أن الصلاة والزكاة النجس)
- (٣) أى باعتبار المآلات وهو المسمى بالاستحصان (٤) وهو القياس

الدليل مثل خصائص النبي صلى الله عليه وسلم

ويدل على هذا المعنى - بعد الاستقراء المعتبر - أنه محتاج^(١) الى كثير من البيان ، فان السنة على كثرتها وكثرة مسائلها إنما هي بيان للكتاب ، كما سيأتى شرحه إن شاء الله تعالى ، وقد قال الله تعالى : (وأنزلنا اليك الذِّكْرَ لَتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ) وفى الحديث « ما من نبي من الأنبياء إلا أعطى من الآيات ما مثله آمن عليه البشر وإنما كان الذى أوتيته وحياً أوحاه الله إلى » ، فأرجو أن أكون أكثرهم تابعا يوم القيامة^(٢) « وإنما^(٣) الذى أعطى القرآن ، وأما السنة فبيان له . وإذا كان كذلك فالقرآن على اختصاره جامع ، ولا يكون جامعاً إلا والمجموع فيه أمور كلييات ؛ لأن الشريعة تمت بتمام نزوله ، لقوله تعالى : (الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ) الآية . وأنت^(٤) تعلم أن الصلاة والزكاة والجهاد وأشباه ذلك لم يقيين جميع أحكامها فى القرآن ، إنما بينها^(٥) السنة وكذلك العاديات من الأنكحة والعقود والقصاص والحدود وغيرها

(١) لمعرفة التفاصيل والشروط والموانع ، وأركان الماهيات الشرعية وغير ذلك وهذه الحاجة هى علامة الكلية

(٢) رواه احمد والبخارى ومسلم وتماثل (والمتنصت من المتفاجلت الحسن)
الخيرات على الله

(٣) لأنه المشتغل على ما آمن لأجله الناس من المعجزة ، وليس هذا فى السنة وإذا كان الذى أعطيه هو القرآن فلا يتأتى أن يكون جامعاً لحاجة البشر فى دينهم ودنياهم إلا إذا كان مشتملاً على التفاصيل فى معاملة الخلق والمخالف . لكنه يبقى أن يقال إنه ورد فى الحديث الآخر (أعطيت القرآن ومثله معه) ، فهذا المحصر غير مسلم إلا باعتبار الانجاز الذى فى الحديث ، فلا يظهر وجه الاستدلال بالحديث على الكلية لتعريفه للأحكام الشرعية

(٤) من تمة الدليل قبله

(٥) وسيأتى فى المسألة الرابعة من السنة بيان ذلك بتفصيل

وأيضاً^(١) فإذا نظرنا إلى رجوع الشريعة إلى كلياتها العنوية وجدناها قد تضمنها القرآن على السكال ، وهي^(٢) الضروريات والحاجيات والتحسينات ومكمل كل واحد منها . وهذا كله ظاهر أيضاً^(٣) فالخارج من الأدلة عن الكتاب هو السنة والإجماع والقياس ، وجميع ذلك إنما نشأ عن القرآن ، وقد عد الناس قوله تعالى : (لِيَتَّخِمْ بَيْنَ النَّاسِ مَا أَرَاكَ اللَّهُ) متضمناً للقياس ، وقوله : (وما آتاكم الرسول فخذوه) متضمناً للسنة ، وقوله : (وابتغ غير سبيل المؤمنين) متضمناً للإجماع . وهذا أهم ما يكون . وفي الصحيح عن ابن مسعود قال : « لعن الله الواشحات والمستوشحات » الخ^(٤) فبلغ ذلك امرأة من بني أسد ، يقال لها أم يعقوب ، وكانت تقرأ القرآن ، فأنتهت فقالت : ما حديث بلغني عنك أنك لعنت كذا وكذا ؟ فذكرته ، فقال عبد الله : وما لي لا ألن من لعن^(٥) رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ وهو في كتاب الله . فقالت المرأة : لقد قرأت ما بين لحي المصحف فما وجدته . فقال : لئن كنت قرأتيه لقد وجدته ، قال الله عز وجل : (وما آتاكم الرسول فخذوه ، وما نهاكم عنه فانتهوا) الحديث ! وعبد الله من العالمين بالقرآن

(١) استدلال آخر على كلية تعريف الكتاب للأحكام الشرعية

(٢) انظر بيانه الواقف في المسألة اربعة من دليل السنة من قوله (ومنها النظر إلى ما دل عليه الكتاب في الجملة) الخ

(٣) لعل الأصل (وأيضاً فالخارج الخ) ليكون دليلاً ثالثاً على الكلية بالمعنيين . وتكون هذه الآيات الثلاث من أوسع كلياته شمولاً . وهو ما يشير إليه قوله (وهذا أهم ما يكون)

(٤) رواه أحمد وفيه اختلاف عما هنا . والبخاري ، مختصراً في عدة أبواب . ومسلم وأبو داود ، ولفظهما أطول مما هنا . وابن ماجه ، ولعل رواية أقرب الروايات إلى رواية المؤلف

(٥) أى في الحديث السابق . وهو لم يرفعه هنا اكفاء بقوله (لعن رسول الله) وقوله (وما آتاكم الرسول الخ) فالحديث دليل تفصيلي لمسائلها والآية دليل إجمالي

فصل

فعلی هذا لا ينبغي في الاستنباط من القرآن الاختصار عليه دون النظر في شرحه وبيانه وهو السنة ؛ لأنه إذا كان كليا وفيه ^(١) أمور كلية كما في شأن الصلاة والزكاة والحج والصوم ونحوها فلا يحصى عن النظر في بيانه ؛ وبعد ذلك ينظر في تفسير السلف الصالح له إن أعوزته السنة ، فإنهم أعرف به من غيرهم ؛ وإلا فطلق ^(٢) الفهم العربي لمن حصّله يكفي فيما أعوز من ذلك . والله أعلم

﴿المسألة السادسة﴾

القرآن فيه بيان كل شيء على ذلك الترتيب المتقدم ؛ فالعالم به على التحقيق علم بجسلة ^(٣) الشريعة ، ولا يوزنه منها شيء . واللبليل على ذلك أمور :

(منها) النصوص القرآنية ، من قوله : ^(٤) (اليوم أكملت لكم دينكم) الآية ؛ وقوله : (وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّشَيْءٍ) وقوله : (ما فرطنا في الكتاب ^(٥) من شيء) وقوله : (إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم) يعني الطريقة المستقيمة ^(٦) ولو لم يكمل فيه جميع معانيها لما صح إطلاق هذا المعنى عليه حقيقة ، وأشبه ذلك من الآيات الدالة على أنه هدى وشفاء لما في الصدور ، ولا يكون شفاء لجميع ^(٧) ما في الصدور إلا وفيه تبيان كل شيء .

- (١) يتأمل في الفرق بين كونه كليا وبين أن فيه أمورا كلية
- (٢) المراد الفهم الناشئ عن الخبرة فيه بما تقدم آتقا لا مجرد أي فهم عربي فرض
- (٣) أي عالم بالشريعة إجمالا ، لا ينقصه من إجمالها وكتابتها شيء
- (٤) ربما يقال إن كماله بالكتاب والسنة ، لأنه لم يقل أكمله في خصوص الكتاب
- (٥) بناء على أن المراد به القرآن : وفيه أقوال أخرى معتبرة
- (٦) وهي النظام الكامل في معاملة الخلق والخالق
- (٧) جاء به من لفظ (ما) العام

(ومنها) ما جاء من الأحاديث والآثار المؤيدة بذلك ؛ كقوله عليه الصلاة والسلام « إن هذا القرآن حبلُ الله ، وهو النورُ المبين ، والشفاء النافع ، عصمةٌ لمن تمسك به ، ونجاة لمن تبعه ، لا يوحج فيقوم ، ولا يزيغ فيستعيب ، ولا تنقص عجايبه ، ولا يخلق على كثرة الرد » ^(١) الخ فكونه حبلُ الله بإطلاق ، والشفاء النافع ، الى تمامه ، دليل على كمال الأُمر فيه . ونحو هذا من حديث علي عن النبي عليه الصلاة والسلام ، وعن ابن مسعود « ان كل مؤدب يجب أن يؤتى أدبه . وأن أدب الله القرآن » ^(٢) وسُئلت عائشة عن خلق رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت : « كان خلقه القرآن » ^(٣) ، وصدق ذلك قوله : (وإنك لعلى خلق عظيم) وعن قتادة ما جالس القرآن أحد إلا فارقته بزيادة أو نقصان ، ثم قرأ : (ونزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين ، ولا يزيد الظالمين إلا خساراً) وعن محمد ابن كعب القرظي في قول الله تعالى : (إنا سمعنا مُنادياً يُنادي للإيمان) قال : هو القرآن ، ليس كلهم رأى النبي صلى الله عليه وسلم . وفي الحديث : « يؤم الناس أفروهم لكتاب الله » ^(٤) وما ذاك إلا أنه أعلم بأحكام الله ، فالعالم بالقرآن عالم بمجملته الشرعية ، وعن عائشة أن من قرأ القرآن فليس فوقه أحد . وعن عبد الله قال : إذا أردتم العلم فأتوا ^(٥) القرآن ، فإن فيه علم الأولين والآخرين ، وعن عبد الله بن

(١) أخرجه في التيسير بطوله عن الترمذي عن علي رضي الله عنه ببعض اختلافه في اللفظ . وقوله (ونحو هذا) الخ إن كان مراده أن بقية الحديث الطويل المذكور عن علي تحتوي على أمثال هذه المعاني فظاهر . وإن كان مراده أن نحو هذا الحديث حديث آخر مروى عن علي يكون الحديث السابق مروياً عن غيره على أيضاً فراجع (٢) رواه في الجامع الصغير (كل مؤدب يجب أن تؤتى مادته . وأدبة الله القرآن فلا تهجروه) عن البيهقي في شعب الإيمان قال العزري حسن . ورواه في راموز الحديث . (كل مؤدب يجب أن تؤتى مادته وإن أدب الله القرآن فلا تهجروه) عن الديلمي . (٣) رواه في راموز الحديث للناصري عن أحمد

(٤) صدر حديث طويل رواه في التيسير عن الحنسة إلا البخاري

(٥) بالتفهم فيه

عمر قال : من جمع القرآن فقد حمل أمراً عظيماً ، وقد أدرجت النبوة بين جنبيه ،
إلا أنه لا يوحى اليه . وفي رواية عنه : من قرأ القرآن فقد اضطربت النبوة بين
جنبيه ، وما ذاك إلا أنه جامع لمعاني النبوة ، وأشباه هذا مما يدل على هذا المعنى
(ومنها) التجربة وهو أنه لا أحد من العلماء لجأ إلى القرآن في مسألة إلا وجد
لها فيه أصلاً ؛ وأقرب الطوائف من إعواز المسائل النازلة أهل الظواهر الذين
ينكرون القياس ، ولم يثبت عنهم أنهم عجزوا عن ^(١) الدليل في مسألة من المسائل
وقال ابن حزم الظاهري : كل أبواب الفقه ليس منها باب إلا وله أصل في الكتاب
والسنة ، فعلمه والحمد لله ، حاش القراض ، فما وجدنا له أصلاً فيها ألبتة . إلى آخر
ما قال . وأنت تعلم أن القراض نوع من أنواع الإجارة ، وأصل الإجارة في القرآن
ثابت ، وبين ذلك إقراره عليه الصلاة والسلام وعمل الصحابة به

ولغايل إن يقول : إن هذا غير صحيح ؛ لما ثبت في الشريعة من المسائل
والقواعد غير الموجودة في القرآن ، وإنما وجدت في السنة ، ويصدق ذلك ما في
الصحيح من قوله عليه الصلاة والسلام « لا أُلْقِي أَحَدُكُمْ مَكْتَباً عَلَى أَرِيكَتِهِ يَأْتِيهِ
الْأَمْرُ مِنْ أَمْرِي » مما أمرت به أو نهيت عنه ، فيقول : لأدري ، ما وجدنا في كتابه
الله اتباعناه ^(٢) وهذا ، ومعناه اعتماد السنة أيضاً ، ويصححه قول الله تعالى :
(فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ) الآية ! قال ميمون بن مهران : الرد
إلى الله الرد إلى كتابه ؛ والرد إلى الرسول إذا كان حياً ، فلما قبضه الله فالرد إلى
سنته . ومثله (وما كان لمؤمنٍ ولا مؤمنةٍ إذا قضى الله ورسوله أمراً) الآية يقال : ^(٣) ،

(١) لكن يقال إن لم يجدوا في القرآن وجبوا في السنة . فبعض الأدلة على
ما ترى . ويرشح النظر الذي أشرنا إليه ما نقله عن ابن حزم . وما عقب به على
استنتاجه باب القراض

(٢) رَوَاهُ فِي الْمَصَابِيحِ فِي تَرْجُمَةِ الْحَسَنِ : وَرَوَاهُ الشَّافِعِيُّ فِي الْإِمَامِ ، وَكَذَا رَوَاهُ
أَبُو دَاوُدَ وَالتِّرْمِذِيُّ وَابْنُ مَاجَه

(٣) المناسب أن يكون قد سقط منه كلمة (لا) فهو ينفي من أول الأمر صحة أن

إن السنة يؤخذ بها على أنها بيان لكتاب الله ، لقوله : (لَتَبَيِّنَ لِلنَّاسِ ما نُزِّلَ إِلَيْهِمْ) وهو جمع بين الأدلة ، لأننا نقول : إن كانت السنة بياناً للكتاب ففي أحد قسميها ، فالقسم الآخر زيادة على حكم الكتاب ؛ كتحریم نكاح المرأة على عمتها أو خالتها ^(١) وتحریم الحر الأهلية ^(٢) وكل ذى ناب من السباع ^(٣) وقيل ^(٤) لعل بن أبي طالب : هل عندكم كتاب ؟ قال لا : إلا كتاب الله ، أو فهم أعطيه رجل مسلم ، أو ما في هذه الصحيفة — قال قلت : وما في هذه الصحيفة ؟ قال العقل ، وفكاك الأسير ، وأن لا يقتل مسلم بكافر . وهذا وإن كان فيه دليل على أنه لا شيء عندكم إلا كتاب الله ، ففيه دليل أن عندكم ما ليس في كتاب الله وهو خلاف ما أصلت

يكون هذا جواباً ويدفع توم الإجابة به . أما ما قيل من أن أصله (ويمكن أن يقال) فإنه لا يناسب قوله بعد (لأننا نقول) إذ هو تعليل لنفي صحة الإجابة به ، لا لا مكانها .

(١) أخرج الستة عن أبي هريرة رضى الله عنه قال (نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن تنكح المرأة على عمتها ، والمرأة على خالتها) .

(٢) روى أبو داود عن خاله بن الوليد رضى الله عنه قال : غزوت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم خيبر ، فأنت اليهود إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فشكوا أن الناس قد أسرعوا إلى حظائهم . فقال صلى الله عليه وسلم (لا تحمل أموال المهادنين إلا بحقها . وحرام عليكم حر الأهلية وخيلها وبغالها ، وكل ذى ناب من السباع وكل ذى غلب من الطير) .

(٣) روى مالك ومسلم وأبو داود والنسائي عن أبي هريرة رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (كل ذى ناب من السباع ما كله حرام) .

(٤) قائله أبو جحيفة ولفظه في المصاييح (هل عندكم شيء ليس في القرآن ؟ فقال والذي خلق الحبة وبرأ النسمة ما عندنا إلا ما في القرآن ، إلا فهما يعطى رجل في كتابه أو ما في الصحيفة . قلت وما في الصحيفة ؟ قال العقل) الخ ما هنا . رواه البخاري والنسائي والترمذي

والجواب عن ذلك مذكور في الليل الثاني ، وهو السنة ^(١) بحول الله .
ومن نواذر الاستدلال القرآني ما قل عن علي أنه قال : الجمل ^(٢) ستة أشهر
انتزعا من قوله تعالى : (وحمله وفصاله ثلاثون شهراً) مع قوله : (وفصاله في طمين)
واستنباط مالك ابن أنس أن من سب الصحابة فلاحظ له في القي ، من قوله ^(٣)
(والذين جاءوا من بعدهم يقولون ربنا اغفر لنا) الآية ! وقول من قال : « الولد
لا يملك » من قوله ^(٤) (وقالوا اتخذ الرحمن ولداً سبحانه بل عباد مكرمون) ،
وقول ابن العربي إن الانسان قبل أن يكون علقه لا يسمى إنساناً من قوله : (خلق
الإنسان من علق) ، واستدلال منذر بن سعيد على أن العربي غير مطبوع على
الغريبة بقوله : (والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً) . وأغرب
ذلك استدلال ابن القنار القرطبي على أن الإيما بالرؤوس الى جانب عند الآية
والإيما بها سفلا عند الاجابة ^(٥) ، أولى مما يفعله المشارقة من خلاف ذلك ، بقوله

(١) في المسألة الرابعة هناك التفصيل الوافي في السؤال والجواب
(٢) جعلوه في الأصول من باب دلالة المنطوق غير الصريح ، من نوع دلالة
الإشارة ، وهو ما كان لازماً لم تقصد إفادته . ومثله دلالة الحديث (تمكث شطر
ذهرها لا تصلي) على أن أكثر الحيض خمسة عشر يوماً
(٣) رأى ابن عمر كما في صحيح أبي داود أن آية (ما آفأ الله على رسوله الخ)
استوعبت ما ذكر فيها وما بعده من الفقراء المهاجرين والذين تبوءوا الدار والذين
جاءوا من بعدهم ، فجعل مالك قولهم (ولا تجعل في قلوبنا غلا للذين آمنوا) شرطاً
لاستحقاقهم في التي . لأن قوله (يقولون) حال ، فهو قيد في الاستحقاق من التي .
وأي غل أعظم من غل من يسب الصحابة ؟ أما على رأى من يجعل قوله (للفقراء الخ)
كلاماً مستأنفاً فلا يظهر وجه الاستدلال به .

(٤) لأنه رد عليهم بأنهم عباد الله ، جمع عبد . فعناه أنه كيف يجمع بين كونهم
عباداً وهو مسلم وبين كونهم أولاد الله ؟ يعني ولا يتأتى ذلك لما هو مسلم من أن
الولد لا يملك لوالده ، للتأني في الوازم فالقرآن يقرر هذا الحكم بهذه الدلالة الاشارية
(٥) على فرض أنها تفيد أن الإيما الى جانب في الآية ، فليس في الآية ما يفيد

تعالى : (لَوْ رَأَوْهُمْ وَرَأَيْتَهُمْ يَصُدُّونَ) الآية ! وكان أبو بكر السبلي الصوفي إذا لبس شيئاً خرق فيه موضعاً ، فقال له ابن مجاهد : أين في العلم إفساد ما يفتنع به ؟ فقال : (فَطَفِقَ مَسْحًا ^(١) بالسَّوْقِ وَالْأَعْنَاقِ) ثم قال السبلي : أين في القرآن أن الحبيب لا يذهب حبيبه ؟ فكنت ابن مجاهد وقال له : قل قال قوله (وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ) الآية ^(٢) . واستدل بضمهم على منع سماع المرأة بقوله تعالى : (وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ) الآية اوفى بعض هذه الاستدلالات نظر

أن الأئمة سفلا فيه الاجابة . وأيضا فأصل الكلام انكار لفعلهم هذا وأن عاداتهم كانت كذلك ، وليس فيه إقرار لفعلهم حتى تؤخذ الآية لوليّة لا إشارة عند الآية إلى الرؤوس . فلذا عده غريبا . ولو أطلق عليه أكثر من ذلك لحق له (١) إفساد المال في شريعتنا غير جائز . وخوف الاشتغال به لا يجيز إفساده . وطرق التحفظ من الاشتغال به كثيرة منها الهبة والصدقة وغيرها . وشرع من قبلنا يعمل به عالم ينسخ . على أنه إذا كان المسح برقاب الخيل وسوقها معناه ضربهما بالسيف كما قاله الجمهور — لا المسح باليد عند استعراضها لتفقد أحوالها وإصلاح شأنها كما قاله الفخر الرازي والطبري وكما روى عن ابن عباس والزهرى . فاما أن يكون ذلك في شريعته للتقرب بذبحها كما يتقرب بالنعم ، وإما أن يكون مجرد خدش ليكون علامة على تحييسها في سبيل الله على حد وسم إبل الصدقة . قال الألوسي : أما أنه أتلفها غصبا لأنها شغلته فقول باطل لا ينظر إليه اه وهذا كله داخل تحت قوله (وفي بعض هذه الاستدلالات نظر)

(٢) رتب موسى عليه السلام طلب النظر على تكليم الله تعالى له ، ففهم هذا البعض أن موسى بنى هذا على أن من يجوز سماع كلامه يجوز النظر إليه وبالعكس ، وحيث إن المرأة لا يجوز رؤيتها باتفاق فلا يجوز سماع كلامها . وما أبعد هذا لا سيما مع ملاحظة الفرق في مادة الجواز : ففي مسألة موسى الجواز عقلي ، ومسألة رؤية المرأة أو سماع كلامها الكلام فيه من أحكام التكليف الخمسة فلما لم تجز رؤية المرأة والنظر إليها باتفاق لم يجز سماع كلامها

فصل

وعلى هذا لابد في كل مسألة يراد تحصيل علمها على أكل الوجوه أن يلتفت إلى أصلها في القرآن ؛ فإن وجدت منصوفا على عينها أو ذكر نوعها أو جنسها فذاك ، وإلا فترتب النظر فيها متعددة ، لعلها تذكر بعد في موضعها إن شاء الله تعالى . وقد تقدم في القسم الأول من كتاب الأدلة قبل هذا - أن كل دليل شرعي فإما مقطوع به أو راجع إلى مقطوع به ، وأعلى مراجع المقطوع به القرآن الكريم ، فهو أول مرجوع إليه ؛ أما إذا لم يُرد من المسألة إلا العمل خاصة فيكفي الرجوع فيها إلى السنة المنقولة بالآحاد ، كما يكفي الرجوع فيها إلى قول المجتهد وهو أضعف ؛ وإنما يرجع فيها إلى أصلها في الكتاب ؛ لاقتضاه إلى ذلك في جعلها أصلا يرجع إليه ، وأدينا يدان الله به ، فلا يكتفى بمجرد تلقيها من أخبار الآحاد كما تقدم

﴿ المسألة السابعة ﴾

العلوم المضافة إلى القرآن تنقسم على أقسام :

(قسم) هو كالأداة لفهمه واستخراج مافيه من الفوائد ، والمعين على معرفة مراد الله تعالى منه ؛ كعلوم اللغة العربية التي لابد منها وعلم القراءات ، والناسخ والمنسوخ ، وقواعد أصول الفقه ، وما أشبه ذلك . فهذا لانظر فيه هنا ولكن قد يدعى فيما ليس بوسيلة أنه وسيلة إلى فهم القرآن ، وأنه مطلوب كطلب ساهو وسيلة بالحقيقة ؛ فإن علم العربية ، أو علم الناسخ والمنسوخ ، وعلم الأسباب ، وعلم السبب والمعدى ، وعلم القراءات ، وعلم أصول الفقه ، معلوم عند جميع العلماء أنها مُعينة على فهم القرآن ، وأما غير ذلك فقد يمد بعض الفلاس وسيلة أيضاً ولا يكون كذلك ؛ كما تقدم في حكمة الرازي في جعل علم الهيئة وسيلة إلى فهم قوله تعالى :

(أَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ). وزعم ابن رشد الحكيم في كتابه الذي سماه «فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال» أن علوم الفلسفة مطلوبة، إذ لا يفهم المقصود من الشريعة على الحقيقة إلا بها. ولو قال قائل إن الأمر بالخذ مما قال لما بمد في المعارضة

وشاهد ما بين الخصمين شأن السلف الصالح في تلك العلوم، هل كانوا آخذين فيها؟ أم كانوا تاركين لها أو غافلين عنها؟ مع القطع بتحقيقهم بفهم القرآن. يشهد لهم بذلك النبي صلى الله عليه وسلم، والنجم النفير. فلينظر امرؤ أين يضع قدمه؟ وثم أنواع أخرى يعرفها من زاول هذه الأمور، ولا يبتك مثل خير. فأبو حامد عن قتل هذه الأمور خبرة، وصرح فيها بالبيان الشافي في مواضع من كتبه

(وقسم) هو مأخوذ من جلسته من حيث هو كلام، لامن حيث هو خطاب بأمر أو نهى أو غيرها، بل من جهة ما هو هو، وذلك ما فيه من دلالة النبوة، وهو كونه معجزة لرسول الله صلى الله عليه وسلم، فإن هذا المعنى ليس مأخوذاً من تفاصيل القرآن، كما تؤخذ منه الأحكام الشرعية، إذ لم تنص آياته وسوره على ذلك مثل نصها على الأحكام بالأمر والنهي وغيرها، وإنما فيه التنبيه على التعجيز أن يأتوا بسورة مثله، وذلك لا يختص به شيء من القرآن دون شيء، ولا سورة دون سورة، ولا نخط منه دون آخر، بل ما هيته هي المعجزة له، حسبما فيه عليه الصلاة والسلام «ما من الأنبياء نبي إلا أعطى من الآيات ما مثله آمن عليه البشر، وإنما كان الذي أوتيته وحياً أوحاه الله إليّ، فأرجو أن أكون أكثرهم تاباً يوم القيامة»^(١) فهو بيانه التي أنزله الله عليها حال على صدق الرسول عليه الصلاة والسلام، وفيها عجز النصحاء اللسن، والخصماء اللد، عن الإتيان بما يماثله أو

يدانيه . ووجه كونه منجزاً لا يحتاج الى تقريره في هذا الموضع ، لأنه كيفما تصور الإعجاز به فاهيئته هي الفائلة على ذلك ، فظني أي فهو منه ملتبك ذلك على صدق رسول الله صلى الله عليه وسلم . فهذا القسم أيضاً لا نظريه هنا ، وموضعه كتب الكلام

(وقسم) هو مأخوذ من عادة الله تعالى في إنزاله ، وخطاب الخلق به ، ومعاملته لهم بالرفق والحسن ، من جله عرياً يدخل تحت نيل أفهامهم ، مع أنه المنزه القديم ، وكونه تنزل لهم بالتقريب والملاطفة والتعليم في نفس المعاملة به ، قبل النظر الى ماحواه من المعارف والخيرات . وهذا نظر خارج عما تضمنه القرآن من العلوم ، ويتبين صحة الأصل المذكور في كتاب الاجتهاد ، وهو أصل التعلق بصفات الله والاقتداء بأفعاله .

ويشتمل على أنواع من القواعد الأصلية ، والفوائد القرعية ، والحاسن الأدبية . فلنذكر منها أمثلة يستعان بها في فهم المراد :

فمن ذلك عدم المؤاخذه قبل الإنذار ، ودل على ذلك إخباره تعالى عن نفسه بقوله : (وما كنّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً) فجرت عادته في خلقه أنه لا يؤاخذ بالمخالفة الا بعد إرسال الرسل ، فاذا قامت الحجة عليهم (فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ) ولكل جزاء مثله .

ومنها الإبلاغ في إقامة الحجة على ماخاطب به الخلق ؛ فانه تعالى أنزل القرآن برهانا في نفسه على صحة ما فيه ، وزاد على يدي رسوله عليه الصلاة والسلام من المعجزات ما في بعضه الكفاية

ومنها ترك الأخذ من أول مرة بالذنوب ، والحلم عن تعجيل المعاصدين بالعذاب ، مع تمادهم على الإيابة والجحود بعد وضوح البرهان ، وإن استعجلوا به

ومنها تحسين العبارة بالكناية ونحوها في المواطن التي يحتاج فيها الى ذكر ما يستحي من ذكره في عادته ؛ كقوله تعالى : (أَوَلَمْ نَسْأَلِ الْمَاءَ) (ومريم ابنة .

عمران التي أحصنت فرجها فنفتحنا فيه) وقوله : (كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ) حتى اذا وضع السبيل في مقطع الحق ، وحضر وقت التصريح بما ينبغي التصريح فيه ، فلا بد منه ، واليه الاشارة بقوله : (إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَجِيبُ أَنْ يُصْرَبَ مَثَلًا مَا يَحْمُوسُهُ فَمَا فَوْقَهَا) (والله لا يستجيب من الحق)

ومنها الثاني في الأمور ، والجري على مجرى التثبت ، والأخذ بالاحتياط ، وهو المهور في حقنا ، فلقد أنزل القرآن على رسول الله صلى الله عليه وسلم نَجُومًا في عشرين سنة ، حتى قال الكفار : (لَوْلَا أَنْزَلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنَ بُحْمَةً وَاحِدَةً) فقال الله : (كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ) وقال : (وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا) وفي هذه المدة كان الإنذار يترادف ، والصراف يستوى بالنسبة إلى كل وجهة وإلى كل محتاج إليه ، وحين أبي من أبي من السخول في الاسلام بعد عشرين أو أكثر بدؤوا بالتغليظ بالدعاء ، فشرع الجهاد لكن على تدرج^(١) أيضاً ، حكمة بالغة ، وترتيباً يقتضيه العدل والإحسان حتى إذا كمل الدين ، ودخل الناس فيه أفواجا ، ولم يبق لقاتل ما يقول ، قبض الله عليه وقد بانت الحجة ، ووضحت الحجة ، واشتد أسّ الدين ، وقوى عضده بأنصار الله . فله الحمد كثيراً على ذلك

ومنها كيفية تأدب العباد إذا قصدوا باب رب الأرباب بالتضرع والدعاء ، فقد بين مساقى القرآن آداباً استقرت منه ، وإن لم ينص عليها بالعبارة فقد أغنت إشارة التقرير عن التصريح بالتعبير ؛ فأنت ترى أن نداء الله للعباد لم يأت في القرآن في الغالب إلا « يا » المتيعة إلى بعد المنادى ، لأن صاحب النداء منزّه عن مدانة العباد ، موصوف بالتمالي عنهم والاستغناء ، فإذا قرر نداء العباد للرب آتى بأمور تستدعى قرب الإجابة : « منها » إسقاط حرف النداء المثير إلى قرب المنادى

(١) كما سبق : إذن لا إيجاب ، ثم إيجاب لمقاتلة من يلونهم من الكفار ، ثم مقاتلة المشركين كافة

وأنه حاضر مع النداء غير غافل عنه ، فدل على استشعار الراغب هذا المعنى ، إذ لم يأت في الغالب إلا « ربنا » « ربنا » كقوله : (رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا ^(١)) (رَبَّنَا قَبِّلْ مِنَّا) (رَبُّ إِنِّي فَتَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي) (رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى) « ومنها » كثرة محيى النداء باسم الرب المقتضى للقيام بأمور العباد وإصلاحها ، فكان العبد متعلقاً بمن شأنه التربية والرفق والإحسان ، قائلاً : يا من هو الصالح لشئوننا على الإطلاق آمين لنا ذلك بكذا ، وهو مقتضى ما يدعوه به .
وإنما أتى « اللهم » في مواضع قليلة ، ولعلنا اقتضتها الأحوال « ومنها » تقديم الوسيلة بين يدى الطلب ، كقوله : (إِنَّا كَفَعْنَا لَعْنَتَنَا عَلَيْكَ يَا نَسْتِينَ ، إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ) الآية (رَبَّنَا إِنَّا أَمْنَا) (رَبَّنَا آمَنَّا بِمَا أَنْزَلْتَ) (رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ !) (رَبَّنَا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُ زِينَةً) الآية ! (رَبِّ لَهُمْ عَصَوْنِي وَاتَّبَعُوا مَنْ لَمْ يَزِدْهُ - إلى قوله - وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا تَبَارًا) (وَلِإِذْ يَقَعُ إِبْرَاهِيمُ التَّوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا قَبِّلْ مِنَّا) إلى غير ذلك من الآداب التي تؤخذ من مجرد التقرير

ومن ذلك أشياء ذكرت في كتاب الاجتهاد في الاقتداء بالأفعال ، والتخلق بالصفات ، تضاف إلى ما هنا . وقد تقدم ^(٢) أيضاً منه جملة في كتاب المقاصد

والحاصل أن القرآن احتوى من هذا النوع من القوائد والحاسن التي تقتضيتها للتوابع الشرعية ، على كثير يشهد بها شاهد الاعتبار ، ويصححها نصوص الآيات والأخبار

(١) وهذا وما مثله وإن كان على لسان العباد ، إلا أنه بتعليمه تعالى لهم . فلا يقال إن هذا حكاية لما قالوه ، ولا يتأتى أن يغير شيئاً منها بحذف حرف النداء ليعلمنا بذلك شيئاً من آداب مخاطبته تعالى

(٢) في المسألة الخامسة من النوع الثاني ، وجعل دلالة الكلام على هذه الآداب من نوع الدلالة الثبوتية ، وبسط المقام هناك فراجعه ليتبين به بعض الحاصل الذي أشار إليه بعد

(وقسم) هو المقصود الأول ^(١) بالذكر ، وهو الذى نبه عليه العلماء ، وعرفوه مأخوذا من تصوص الكتاب منطوقيا ومنفهومها ، على حسب ما أداه اللسان العربى فيه . وذلك أنه محتوي من العلوم على ثلاثة أجناس هي المقصود الأول : « أحدها » معرفة المتوجه إليه ، وهو الله المعبود سبحانه « والثانى » معرفة كيفية التوجه إليه « والثالث » معرفة مآل العبد ، ليخاف الله به ويرجوه . وهذه الأجناس الثلاثة داخلة تحت جنس واحد هو المقصود ، غير عنه قوله تعالى : (وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون) فالعبادة هي المطلوب الأول ، غير أنه لا يمكن إلا بمعرفة المعبود ، إذ المجهول لا يتوجه إليه ولا يقصد بعبادة ولا بغيرها ، فإذا عُرِفَ - ومن جملة المعرفة به أنه أمر ونهى وطالب للعباد بقياسهم بحقه - توجه الطلب ؛ إلا أنه لا يتأتى دون معرفة كيفية التعبد فجئى بالجنس الثانى . ولما كانت النفوس من شأنها طلب النتائج والمآلات ، وكان مآل الأعمال عائنا على العاملين ، بحسب ما كان منهم من طاعة أو معصية ، وانجر مع ذلك التبشير والإنذار في ذكرها أتى بالجنس الثالث موضعا لهذا الطرف ، وأن الدنيا ليست بدار إقامة ، وإتمام الإقامة في الدار الآخرة

فالأول يدخل تحته علم القات والصفات والأفعال ، ويتعلق بالنظر في الصفات أو في الأفعال النظر في النبوات ؛ لأنها الوسائط بين المعبود والعباد ، وفي كل أصل ثبت للدين عليها كان أو عمليا . ويتكامل بتقرير البراهين ، والحاجة لمن جادل خصما من المبطلين .

والثانى يشتمل على التعريف بأنواع التعبدات من العبادات والمعادات والمعاملات ، وما يقع كل واحد منها من المكملات ، وهي أنواع فروض الكفايات وجامعها ^(٢) الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، والنظر فيمن يقوم به

(١) وهو من قسم الدلالة على المعنى الاصلى
(٢) أى الجامع من بين فروض الكفايات الذى يتعلق بكل مطلوب وكل منبهى .

والثالث يدخل في ضمنه النظر في ثلاثة مواطن : الموت وما يليه ، ويوم القيامة وما يحويه ، والنزل الذي يستقر فيه . ومكمل هذا الجنس الترهيب والترهيب ، ومنه الإخبار عن الناجين والمهلكين وأحوالهم ، وما أدام إليه حاصل أعمالهم

وإذا قرر هذا تلخص من مجموع العلوم الحاصلة في القرآن اثنا عشر علماً^(١) ، وقد حصرها الفزالي في ستة أقسام : ثلاثة منها هي السوابق والأصول المهمة ، وثلاثة هي توابع ومتممة

فأما الثلاثة فهي تعريف المدعو إليه ، وهو شرح معرفة الله تعالى ، ويشتمل على معرفة الذات والصفات والأفعال ؛ وتعريف طريق السلوك إلى الله تعالى على الصراط المستقيم ، وذلك بالتعزية بالأخلاق الحميدة ، والتزكية عن الأخلاق النقيصة ؛ وتعريف الحال عند الوصول إليه ، ويشتمل على ذكر حال النعيم والعذاب ، وما يتقدم ذلك من أحوال القيامة .

وأما الثلاثة الأخر فهي تعريف^(٢) أحوال المجيبين للدعوة ، وذلك قصص عنه في الشريعة هو الأمر المعروف والنهي عن المنكر ، فإنه لا يختص باب من الشريعة دون باب ، بخلاف فروض الكفايات الأخرى ، كالولايات العامة ، والجهاد ، وتعليم العلم ، وإقامة الصناعات المهمة ، فهذه كلها فروض كفايات قاصرة على بابها . والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب كفائي مكمل لجميع أبواب الشريعة . هنا معنى الجمع . وليس المراد بكونه جامعاً أنه كلي لها ، وأنها جزئيات مندرجة تحته فإنه لا يظهر

(١) لأن كل واحد من الأجناس الثلاثة تحت ثلاثة أنواع من العلم ، ولكل جنس مكمل . أما الفزالي فجعل الأجناس الثلاثة علوماً ثلاثة فقط ، بدون مراعاة تعدد ما اندرج تحته والنظر في شعبها ، غير أنه جعل الثاني تعريف طريق السلوك إليه بالتحقيق التزكية ، وجعل التعريف بالعبادات والمعاملات الخ من التوابع والمتممات . وعليك بالمقارنة بين اعتباراته والاعتبارات السابقة . واعتباره أنسب بمقام الصوفية (٢) فاتعريف الأول مكمل للثالث . والتعريف الثاني مكمل للأول . والتعريف الثالث تابع ومكمل للثاني

الأنبياء والأولياء ، وسرّه الترغيب ، وأحوال الناكين وذلك قصص أعداء الله ، وسره التهيب ، والتعريف بمحاجة الكفار بمدح حكاية أقوالهم الزائفة ، وتشتمل على ذكر الله بما ينزه عنه ، وذكر النبي عليه الصلاة والسلام بما لا يليق به ، وذكر عاقبة الطاعة والمعصية ، وسرّه في جنبه الباطل التحذير والإفضاح ، وفي جنبه الحق التثبيت والإيضاح ، والتعريف بمهارة منازل الطريق ، وكيفية أخذ الأهمية والزاد ، ومعناه محصول ما ذكره الفقهاء في العبادات والعادات والمعاملات والجنائيات . وهذه الأقسام الستة تنسحب الى عشرة وهي ذكر النيات ، والصفات ، والأفعال ، والمعاد ، والصراط المستقيم وهو جانب التحلية والزكية ، وأحوال الأنبياء ، والأولياء ، والأعداء ، ومحاجة الكفار وحدود الأحكام

﴿ المسألة الثامنة ﴾

من الناس من زعم أن للقرآن ظاهراً وباطناً ، وربما بقوا في ذلك بمض . الأحاديث والآثار : فمن الحسن مما أرسله عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « ما أنزل الله آية إلا ولها ظهر وبطن — بمعنى ظاهر وباطن — وكل حرف حدٌ وكل حدٌّ مَطْلَعٌ » ^(١) وفسر بأن الظاهر والظاهر هو ظاهر التلاوة ، والباطن هو الفهم عن الله لمراده ؛ لأن الله تعالى قال : (قال هؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثاً ؟) والمعنى لا يفهمون عن الله مراده من الخطاب ، ولم يُرد أنهم لا يفهمون نفس الكلام ، كيف وهو منزل بلسانهم ؟ ولكن لم يحفظوا فهم مراد

(١) الرواية في المصايح عن ابن مسعود (أنزل القرآن على سبعة أحرف . لكل آية منها ظهر وبطن . ولكل حد مطلق) وفي روح المعاني في مقدمة التفسير (ولكل حرف حد ، ولكل حد مطلق) ومعناه على أظهر ما يفسر به (لكل حرف) أي طريق من طرق ما نزل به (حد) ونهاية ينتهي إليها ما أراد الله منه . (ولكل حد) ونهاية للبراد (مطلق) أي بداية وموصل إلى فهمه وإدراكه على الوجه الذي أرادته تعالى

الله من الكلام ، وكان هذا هو معنى ما روى عن علي أنه سئل : هل عندكم كتاب ؟ فقال : لا ، إلا كتاب الله ، أو فهم أعطيه رجل مسلم ، أو ما في هذه الصحيفة . الحديث (١) . واليه يرجع تفسير الحسن للحديث ؛ إذ قال : الظاهر هو الظاهر والباطن هو السر . وقال تعالى : (أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً) فظاهر المعنى شيء ، وهم عارفون به ؛ لأنهم عرب والمراد شيء آخر ، وهو الذي لاشك فيه أنه من عند الله ، وإذا حصل التدبر لم يوجد (٢) في القرآن اختلاف البتة . فهذا الوجه الذي من جهته يفهم الاتفاق وينزاح الاختلاف هو الباطن المشار إليه . ولما قالوا في الحسنة : (هذا من عند الله) وفي السيئة : هذا من عند رسول الله ، بين لهم أن كلاماً من عند الله وأنهم لا يفقهون حديثاً ، لكن بين الوجه الذي ينزل عليه أن كلاماً من عند الله بقوله : (ما أصابك من حسنة فمن الله) الآية ! وقال تعالى : (أفلا يتدبرون القرآن ؟ أم على قلوب أقفالها ؟) فالتدبر إنما يكون لمن التفت إلى المقاصد . وذلك ظاهر في أنهم أعرضوا عن مقاصد القرآن فلم يحصل منهم تدبر . قل بعضهم « الكلام في القرآن على ضربين :

« أحدهما » يكون برواية فليس يعتبر فيها إلا النقل .

« والآخر » يقع يفهم فليس يكون إلا بلسان من الحق إظهار (٣) حكمة على

لسان العبد . وهذا الكلام يشير إلى معنى كلام على

وحاصل هذا الكلام أن المراد بالظاهر هو المفهوم العربي ، والباطن هو

(١) تقدم (ج ٣ - من ٣٧٢)

(٢) فإن الاختلاف إنما جاء من الوقوف عند بعض الظواهر ، وضرب بعضها ببعض ، وعدم التدبر في هذه النصوص حتى تتفق في المقصود منها . وذلك بتفسير بعضها ببعض بتخصيص أو تعميم وهكذا من وجوه الفهم التي ترشد إليها المقاصد الشرعية ، وسائر أدوات الفهم الستة المتقدمة في المسألة السابعة

(٣) أو ، قصد إظهار حكمة . فهو مفعول لا جله مضاف أي يريد الله إظهار سر ومعنى من المعاني الخفية على لسان عبد من أصفياه

مراد (١) الله تعالى من كلامه وخطابه ، فإن كان مراد من أطلق هذه العبارة مفسر فصحيح ولا نزاع فيه . وإن أرادوا غير ذلك فهو إثبات أمر زائد على ما كان معلوما عند الصحابة ومن بعدهم ، فلا بد من دليل قطعي يثبت هذه الدعوى ، لأنها أصل يحكم به على تفسير الكتاب ، فلا يكون ظنيًا ، وما استدلل به إنما غايته إذا صح سندُه أن ينتظم في سلك المراسيل ، وإذا قرر هذا فلنرجع الى يابهما (٢) على التفسير المذكور بحول الله .

وله أمثلة تبين معناه بطلاق ، فمن ابن عباس قال كان عمر يدخلني مع أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فقال له عبد الرحمن بن عوف: أتدخله ولا يتقون مثله؟ فقال له عمر: إنمن حيث تعلم . فسألني عن هذه الآية: (إذا جاء نصر الله والفتح) فقلت: إنما هو أجل رسول الله صلى الله عليه وسلم أعلمه إياه . وقرأ السورة الى آخرها . فقال عمر: والله أعلم منها الا ما سلم . فظاهر هذه السورة أن الله أمر نبيه صلى الله عليه وسلم أن يسبح بحمد ربه ويستغفره إذ نصره الله وفتح عليه ، وباطنها أن الله نعى اليه نفسه: ولما نزل قوله تعالى: (اليوم أكملت لكم دينكم) الآية افرح الصحابة وبكى عمر ، وقال (٣): ما بعد الكمال الا النقصان ، مستشعرًا نبيه عليه الصلاة والسلام . فاعاش بعدها إلا أحدًا وثمانين يومًا . وقال تعالى: (مثل الذين اتخذوا من دون الله أولياء كمثل المنكوبت) الآية ! قال الكفار: ما بال المنكوبت والذباب يذكر في القرآن؟ ما هذا كلام الآية . فنزل: (إن الله لا يستحي أن

(١) أى الذى يتوصل اليه بالوسائل التى أشار إليها سابقا والا فالزائغون يدعون أن تأويلاتهم الزائفة هى مراد الله تعالى . لكنه يحتاج فى بعض ذلك إلى زيادة بصيرة كما فى مسألة ابن عباس وعمر المذكورة . وسيأتى له فى فصل المسألة التابعة شرطان يستقر عليهما ما يعنيه بالباطن المراد الله تعالى ، وينزاح بتحقيقها دعاوى الزائغين والمحرفين .

(٢) أى الظاهر والباطن على التفسير الذى ارتضاه

(٣) قال الاكثوسى: أخرجه ابن أبى شيبة عن عنقرة

يُضْرَبَ مَثَلًا ما ، بموضوعة فما فوقها) فأخذوا بمجرد الظاهر ، ولم ينظروا في المراد ، فقال تعالى : (فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ) الآية ١ ويشبه ما نحن فيه نظر الكفار للدنيا ، واعتنادهم منها بمجرد الظاهر الذي هو لهو ولعب وظل زائل ، وترك ما هو مقصود منها ، وهو كونها مجازاً ومعبراً لا محل سكنى ، وهذا هو باطنها على ما تقدم ^(١) من التفسير ، ولما قال تعالى : (عَلَيْهَا تِسْعَةُ عَشْرَ) نظر الكفار الى ظاهر العدد ، فقال أبو جهل فيما روى : لا يجوز كل عشرة منكم أن يبطشوا برجل منهم ، فيئن الله تعالى باطن الأمر بقوله : (وما جعلنا أصحاب النار إلا ملائكة — الى قوله : وَلَيَقُولَنَّ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْكَافِرُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا ؟) وقال : (يَقُولُونَ لَنْ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لِيُخْرِجَنَا الْأَعْزَمُ مِنْهَا الْأَذَلَّ) فنظروا الى ظاهر الحياة الدنيا ، وقال تعالى : (وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ) وقال تعالى : (وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ) الآية ١ لما نزل القرآن الذي هو هدى للناس ورحمة للمحسنين ناظره الكافر النضر بن الحزرت بأخبار فارس والجاهلية وبالغناء . فهذا هو علم الاعتبار لباطن ما أنزل الله . وقال تعالى في المنافقين : (لَأَنْتُمْ أَشَدُّ رَهْبَةً فِي صُدُورِهِمْ مِنْ اللَّهِ) وهذا عدم قلقه منهم ، لأن من علم أن الله هو الذي بيده ملكوت كل شيء ، وأنه هو مصرف الأمور فهو الفقيه . ولذلك قال تعالى : (ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ) وكذلك قوله تعالى : (صَرَفَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ) لأنهم نظر بعضهم إلى بعض هل يراكم من أحد ثم انصرفوا .

فاعلم أن الله تعالى إذا نفي الثقة أو العلم عن قوم فذلك لوقوفهم مع ظاهر الأمر ، وعدم اعتبارهم للمراد منه ، وإذا أثبت ذلك فهو لفهمهم مراد الله من خطابه ، وهو باطنه .

(١) وسيأتي له مزيد بسط في المسألة الثالثة من مبحث التعارض

فصل

فكل ما كان من المعاني العربية التي لا يبنى فهم القرآن إلا عليها فهو داخل.

تحت الظاهر

فالمسائل البيانية والمنازع البلاغية لا مغلل بها عن ظاهر القرآن ، فإذا فهم الفرق بين ضيق في قوله تعالى (يجعل صدره ضيقاً حرجاً ^(١)) وبين ضائق في قوله : (وضائق به صدرك) ، والفرق ^(٢) بين النداء يا أيها الذين آمنوا ^(٣) أو يا أيها الذين كفروا ^(٤) ، وبين النداء يا أيها الناس ^(٥) أو يابني آدم ^(٦) ، والفرق بين ترك العطف في قوله : (إن ^(٧) الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم) والعطف في

(١) صفة مشبهة دالة على الثبوت والنوام في حق من يرد الله أن يضله بخلاف .
(ضائق) اسم الفاعل الدال على الحدوث والتجدد وأنه أمر عارض له صلى الله عليه وسلم
(٢) وبقى الكلام في أن هذا الفرق يرجع في جميع ما ذكره إلى المعاني الثانوية التي هي منازع يانية ، أو أنه يرجع إلى المعاني الوضعية في بعض الأمثلة

(٣) مدنى خاص

(٤) مكى خاص

(٥) للناس كافة

(٦) للناس كافة

(٧) المقصود بما قبله بيان حال الكتاب ، تقريراً لكونه يقينا لا شك فيه . وفي ضمن هذا البيان اتصاف الكفار بالأصرار على الكفر والضلال ، بحيث لا يجدى فهم الانذار ولا يستفيدون من الكتاب . فالآية تكيل لما قبلها ، فالحل للفصل . أما آية (ومن الناس) فالمقصود منها مع سابقها أن الناس على صنفين مهتد هاد ، وضال مضل . وبينهما تضاد . فالحل للوصل . قوله (وكلاهما تقدم عليه الخ) . يعنى الذى كان يقتضى الوصل لشبه التضاد المعبراً جامعاً . وهذا من المنازع البلاغية . وكذلك الأمثلة بعده كما سيقول (من الأمور المعتبرة الخ) وإن كانت حروف النداء المقدمة من أصل الوضع والمعاني الأولية . ومثله يقال في دلالة الفعل واسم الفاعل

قوله : (ومن الناس من يشتري لهو الحديث) وكلاهما قد تقدم عليه وصف المؤمنين والفرق بين تركه أيضا في قوله : (ما أنت إلا بشر مثنا) وبين الآية الأخرى : (وما ^(١) أنت إلا بشر مثنا) ، والفرق بين الرفع ^(٢) في قوله : (قال سلام) والنصب فيما قبله من قوله : (قالوا سلاما) والفرق بين الإتيان بالفعل ^(٣) في التذكير من قوله : (إن الذين اتقوا إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا) وبين الإتيان باسم الفاعل في الإبصار من قوله : (فإذا هم مبصرون) ، أو فهم الفرق بين إذا وإن في قوله تعالى : (فإذا جاءتهم الحسنة ^(٤) قالوا : لنا هذه . وإن تصبهم سيئة يطيروا بموسى ومن معه) وبين « جاءتهم » و « تصبهم » بالماضي مع إذا ، والمستقبل مع إن ، وكذلك قوله : (وإذا أذقنا الناس رحمة فرحوا بها . وإن تصبهم سيئة

(١) أدخل الواو بين الجملتين للدلالة على أن كلا من التسخير والبشرية منافي للرسالة . أما في آية (ما أنت) فانما قصدوا كونه مسحرا وأكده بأنه بشر مثلهم وفي الكشف غير هذا الوجه بما يقتضيه أن كلا له موضع اختصاصه . وهذا معلوم أن الآيتين في قصتين متغايرتين بشأن صالح وشعب عليهما السلام . الفصل والوصل حسب مقتضى الحال الذي أشرنا إليه وإن كان في قصتين

(٢) لقصد الثبات ، فيكون تحيته أحسن من تحيتهم ؛ لأنهما جملة اسمية

(٣) لأنه يحدث بعد مس الشيطان ويتجدد بسبب المس ، بخلاف الإبصار بالحق فهو ثابت له قائم بهم ، لأن اسم الفاعل حقيقة فيمن قام به الفعل وقد يفتنيه مس الشيطان . فتجدد التذكر يكشف هذا النطاء ليتجلى لهم الحق الذي عهدوه قائما بنفوسهم أى يفاجئهم قيام البصيرة بهم دفعة بخلاف التذكر

(٤) المراد بالحسنة ما يستحسنونه من الخصب والرخاء والعافية . ولما كانت هذه الحسنات شائعة عامة الوقوع ، بمقتضى العناية الإلهية بسبق الرحمة وشيوع النعمة ، كانت متحققة ، فجى فيها بالماضي وبأذا . وتعريف الحسنة ولما كانت السيئة التي يراد منها أنواع البلاء نادرة الوقوع ولا تتعاقب الإرادة بها إلا تبعا ، فإن النعمة بمقتضى العناية الإلهية إنما تستحق بالأعمال جيى فيها بأداة الشك ، ولفظ الفعل

المستقبل ، وتذكير السيئة

بما قدمت أيديهم إذا هم يقنطون) مع إتيانه بقوله «فرجوا» بعد إذا و«يقنطون» بعد إن ، وأشباه ذلك من الأمور المعتبرة عند متأخرى أهل البيان — فإذا حصل فهم ذلك كله على ترتيبه في اللسان العربي فقد حصل فهم ظاهر القرآن ومن هنا حصل إعجاز القرآن عند القائلين بأن إعجازه بالفصاحة ، فقال الله تعالى : (وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله) الآية ! وقال تعالى : (أم يقولون افتراه ؟ قل فأتوا بشئ مثله مفتريات وادعوا من استطعتم من دون الله) وهو لا تيق أن يكون الإعجاز بالفصاحة لا يبرها ؛ إذ لم يؤثروا على هذا التقدير إلا من باب ما يستطيعون مثله في الجملة ، ولأنهم دُعوا وقلوبهم لاهية عن معناه الباطن الذي هو مراد الله من انزاله ، فإذا عرفوا عجزهم عنه عرفوا صدق الآتي به وحصل الاذعان ، وهو باب (١) التوفيق والفهم لمراد الله تعالى .

وكل ما كان من المعاني التي تقتضى تحقيق المخاطب بوصف العبودية ، والإقرار لله بالربوبية ، فذلك هو الباطن المراد والمقصود الذي أنزل القرآن لأجله . ويتبين ذلك بالشواهد المذكورة آنفاً . ومن ذلك أنه لما نزل : (من ذا الذي يقرض الله قرضاً حسناً فيضاعفه له أضعافاً كثيرة !) قال أبو السحاح : إن الله كريم استقرض منا ما أعطانا . هذا معنى الحديث وقالت (٢) اليهود : (إن الله فقير ونحن أغنياء) فهم أبي السحاح هو الفقه ، وهو الباطن المراد ، وفي رواية قال أبو السحاح : يستقرضنا وهو غنى ؟ فقال عليه الصلاة والسلام : « نعم ليُدخلكم

(١) أى فالإعجاز الذي يترتب على فصاحته يقصد منه أثره ، وهو رجوعهم بسبب العجز إلى تصديقه والفهم في مراده . فإكان مؤدياً إلى العجز عن المعارضة وإلى أصل الاعتراف بصدقه يكون من الظاهر . وما يجيء بعد ذلك من ثمرة الاعتراف ، وهو فهم المعاني التي يتحقق بها العبد وصف العبودية والقيام بمواجبها ، فذلك من الباطن المراد والمقصود من الانزال

(٢) راجع روح المعاني في الآية

الجنة « وفي الحديث قصة ^(١) وفهم اليهود لم يزد على مجرد القول العربي الظاهر ،
 ثم حل استقراض الرب الغني على استقراض العبد الفقير ، عافانا الله من ذلك .
 ومن ذلك أن العبادات المأمور بها بل المأمورات والمنهيات كلها إنما يطلب بها
 العبد شكراً لما أنعم الله به عليه ، ألا ترى قوله : (وجعل لكم السمع والأبصار
 والأفئدة لعلكم تشكرون) وفي الأخرى : (قليلا ما تشكرون) والشكر ضد
 الكفر ، فالإيمان وفروعه هو الشكر . فإذا دخل المكلف تحت أعباء التكليف
 بهذا القصد فهو الذي فهم المراد من الخطاب ، وحصل باطنه على التمام . وإن هو
 فهم من ذلك متنعى عصمة ماله ودمه فقط ، فهذا خارج عن المقصود ، وواقف
 مع ظاهر الخطاب ، فإن الله قال : (فاقبضوا للشركين حيث وجدتموهم وخذلوه
 واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد) ثم قال (فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة
 فضلوا سبيهم) فالمتألق إنما فهم مجرد ظاهر الأمر ، من أن الدخول فيما دخل فيه
 المسلمون موجب لتخليه سبيهم ، فعملوا على الأحرار من عوادي الدنيا ، وتركوا
 المقصود من ذلك ، وهو الذي بينه القرآن ، من التبعذ لله والوقوف على قدم
 الخدمة ، فإذا كانت الصلاة تشعر بالزام الشكر بالخضوع لله والتعظيم لأمره ،
 فن دخلها عرياً من ذلك كيف يمدّ بمن فهم باطن القرآن ؟ وكذلك إذا كان
 له مال حال عليه الجول ، فوجب عليه شكر النعمة ببذل اليسير من الكثير ، عوداً
 عليه بالزيد ، فوجهه عند رأس الجول فواراً من أذاتها لا قصد له الا ذلك ، كيف
 يكون شاكرًا لنعمة ؟ وكذلك من يضارّ الزوجة لتنتفك له من المهر على غير
 طيب النفس لا يمدّ عملاً بقوله تعالى : (فإن خفيتم أن لا يقيم حدود الله فلا
 جناح عليهما فيما افتدت به) حتى يجرى على معنى قوله تعالى : (فإن طبن لكم
 عن شيء منه نفساً فكلوه هنيئاً مريئاً

(١) رواها في الطبري عن ابن مسعود ، وملخصاً أن أبا الدجياج أقرض الله
 عقب هذه المقالة سائلاً فيه ستائة نخلة

وتجرى هنا مسائل الحيل أمثلة لهذا المعنى ؛ لأن من فهم باطن ما خوطب به لم يحتل على أحكام الله حتى ينال منها بالتبديل والتغيير ، ومن وقف مع مجرد الظاهر غير ملتفت الى المعنى المقصود اقتحم هذه المذاهب البعيدة وكذلك تجرى مسائل المبتدعة أمثلة أيضاً ، وهم الذين يقعون ما تشابه من الكتاب ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ، كما قال ^(١) الخوارج لعلی : إنه حکم انطلق في دين الله ، والله يقول : (إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ) وقالوا : إنه عا نفسه من إمارة المؤمنين ، فهو إذاً أمير الكافرين ، وقالوا لابن عباس : لا تناظروه ؛ فإنه بمن قال الله فيهم : (بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِيُون) وكما زعم أهل التشبيه في صفة الباري حين أخذوا بظاهر قوله : (تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا) (مِمَّا عَمِلْتُمْ أَيْدِينَا) (وهو السميع البصير) (والأرضُ جميعاً قبضته يوم القيامة) وحكموا مقتضاه بالقياس على المخلوقين ، فأسرفوا ماشاءوا . فلو نظر الخوارج أن الله تعالى قد حکم الخلق في دينه في قوله : (يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ) وقوله : (فَابْتَغُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا) لعلوا أن قوله : (إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ) غير منافي لما فعله على ، وأنه من جملة حكم الله ؛ فان يحكم الرجال يرجع به الحكم لله وحده ، فكذلك ما كان مثله مما فعله على . ولو نظروا الى أن محو الاسم من أمر لا يقتضي إثباته لضده ، لما قالوا إنه أمير الكافرين . وهكذا المشبهة لو حققت معنى قوله : (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ) في الآيات المذكورة لفهموا بواطنها ، وأن الرب منزّه عن سمات المخلوقين وعلى الجملة فكل من زاع ومال عن الصراط المستقيم فيمقدار ما فاتته من باطن القرآن فهمًا بظواهره وكل من أصاب الحق وصادف الصواب فعلى مقدار ما حصل له من فهم بباطنه

(١) هو وما يأتي بعد في قوله (فلو نظر الخ) يساعد على تعيين الجملة الساقطة فيما سبق في المسألة الثانية من مبحث الأحكام والنسب به

﴿ المسألة التاسعة ﴾

كون الظاهر هو المهزوم العربي مجردا لا إشكال فيه ؛ لأن المؤلف والمخالف اتفقوا على أنه منزل لسان عربي مبين ، وقال سبحانه : (ولقد تعلم أنهم يقولون إنما يعلمه بشر) ثم رد الحكاية عليهم بقوله : (لسان الذي يلحدون إليه أعجمي ، وهذا لسان عربي مبين) وهذا الرد على شرط الجواب في الجدل ؛ لأنه أجابهم بما يعرفون من القرآن الذي هو بلسانهم . والبشر هنا جبر ، وكان نصرانيا فأسلم ، أو سلمان ، وقد كان فارسيا فأسلم ، أو غيرها ممن كان لسانه غير عربي باتفاق منهم . وقال تعالى : (ولو جعلناه قرآنا أعجميا لقالوا : لو لا فصل آياته ؟ أعجمي وعربي ؟) وقد علم أنهم لم يقولوا شيئا من ذلك ؛ فدل على أنه عندهم عربي . وإذا ثبت هذا فقد كانوا فهموا معنى ألفاظه من حيث هو عربي فقط ، وإن لم يتفقوا على فهم المراد منه فلا يشترط في ظاهره زيادة على الجريان على اللسان العربي .

فاذا كل معنى مستنبط من القرآن غير جار على اللسان العربي فليس (١) بمن علوم القرآن في شيء ، لا بما يستفاد منه ، ولا بما يستفاد به . ومن ادعى فيه ذلك فهو في دعواه مبطل . وقد مر (٢) في كتاب المقاصد بيان هذا المعنى . والحمد لله .

ومن أسئلة هذا الفصل ما ادعاه من لاخلق له من أنه مسمى في القرآن ؛ كبيان بن سمان ، حيث زعم أنه المراد بقوله تعالى : (هذا بيان للناس) الآية ! وهو من الترهات بمكان مكين ؛ والنسكوت على الجهل كان أولى به من هذا الاقتراء البارد . ولو جرى له على اللسان العربي لمدّه الحق من جلتهم (٣) *

(١) سيأتي في الفصل التالي زيادة بيان لهذا وتقرير

(٢) في النوع الثاني في وضع الشريعة للأفهام

(٣) لعل الأصل (من جملة أدلتهم) أي لكان أتباعه يعنون هذا دليلا على

ولكنه كشف عوار نفسه من كل وجه . عافانا الله ، وحفظ علينا العقل والدين .
يَمَنَّهُ . وإذا كان بيان في الآية علماً له فأى معنى لقوله : (هذا بيان للناس) ؟
كما يقال : هذا زيد للناس . ومثله في الفتح من تسمى بالكشف ، ثم زعم أنه
المراد بقوله تعالى : (وإن يروا كسفاً من السماء ساقطاً) الآية ! فأى معنى يكون .
للآية على زعمه الفاسد ؟ كما تقول : وإن يروا رجلاً من السماء ساقطاً يقولوا سحاب
مركوم . تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً . وبيان بن سمان هذا هو الذى
تنسب إليه البيانية من الفرق ^(١) ، وهو — فيما زعم ابن قتيبة — أول من قال ،

يخلق القرآن . والكشف هو أبو منصور الذى تنسب إليه المنصورية

وحكى بعض العلماء أن عبيد الله الشيعى المسمى بالمهدى حين ملك لإفريقية
واستولى عليها كان له صاحبان من كتامة ينتصر بهما على أمره ، وكان أحدهما
يسمى بنصر الله ، والآخر بالفتح ، فكان يقول لهما : أتأبى اللذان ذكر كما الله في
كتابه فقال : (إذا جاء نصر الله والفتح) قالوا وقد كان عمل ذلك في آيات من
كتاب الله تعالى ، فبدل قوله : (كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ) بقوله :
كتامة خير أمة أخرجت للناس . ومن كان في عقله لا يقول مثل هذا ، لأن
المؤمنين بنصر الله والفتح المذكورين إنما وجدا بعد مئتين من السنين من وفاة
رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فيصير المعنى : إذا مات يا محمد ثم خلق هذان ورأيت
الناس يدخلون في دين الله أفواجا فسيح الآية ! فأى تناقض وراء هذا الإفك
الذى اغترأه المشيعي ؟ قاتله الله

وهو أرباب الكلام من ادعى جواز نكاح الرجل من تسع نوبة حرائر ،

حجة زعمهم في هذا الرجل ، ولكنه فضح نفسه وكشف عواره بما قال . فلم يجعلوا
قوله إني أنة بشير إليه في كتابه الخ لم يجعلوه من الأدلة على عقيدتهم فيه ، لنبره
ظاهراً وباطناً عن الجادة . وتقدم له في المقاصد أن هذا المثال بما قيدت فيه شروط
حجة التأويل لفظاً ومعنى

(١) من الرافضة . وقد قبله خالد القسرى وأراح العباد من شره

ولكل منهما شرط . فشرط الظاهر موافقة اللفظ وعدم مخالفة الشرع ٣٩٣

مستدلا على ذلك بقوله تعالى : (فَاذْكُرُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النَّسَاءِ مَتَى وَثَلَاثَ وَرُبَاعَ) ولا يقول مثل هذا من فهم وضع العرب في متى وثلاث ورباع . ومنهم من يرى شحم الخنزير وجلده حلالا ؛ لأن الله قال : (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ) فلم يحرم شيئا غير لحمه ، ولفظ اللحم يتناول الشحم وغيره . بخلاف العكس . ومنهم من فسر الكرسي في قوله : (وَبَسَّعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ) بالعلم ، مستدلين ببيت لا يعرف ، وهو : * ولا بكرسي . علم الله مخلوق * . كأنه عندهم : ولا يعلم علمه . وبكرسي . مهموز ، والكرسي غير مهموز . ومنهم من فسر غوى في قوله تعالى : (وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى) أنه تعجم من أكل الشجرة ، من قول العرب « غَوَى الْفَصِيلُ يَفْوَى غَوًى » إذا بشم من شرب اللبن . وهو فاسد ؛ لأن غوى الفصيل فعل والذي في القرآن على وزن فعل ومنهم من قال في قوله : « وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ » أى ألقينا فيها ، كأنه عندهم من قول الناس « ذَرْنَهُ الرِّيحَ » ، وذرا مهموز ، وذرا غير مهموز . وفي قوله (وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا) أى فقيرا إلى رحمته ، من الخلعة يفتح الخاء ، محتجين على ذلك بقول زهير وإن أناه خليل يوم مسألة . قال ابن قتيبة : أى فضيلة لإبراهيم في هذا القول ؟ أما يعلمون أن الناس قراء إلى الله ؟ وهل إبراهيم في لفظ خليل الله إلا كما قيل : موسى كلام الله ، وعيسى روح الله ؟ ويشهد له الحديث : (لو كنت متخذاً خليلاً غير ربي لاتخذت أبا بكر خليلاً . إن صاحبكم خليل الله ^(١)) وهؤلاء من أهل الكلام هم النابذون للمقبولات اتباعاً للرأى ، وقد أدام ذلك إلى تحريف كلام الله بما لا يشهد لفظه عربى ولا لعناه بزهان كما رأيت . وإتاما كثرت من الأمثلة . وإن كانت من الخروج عن مقصود العربية ، والمعنى على ما علمت ، لتكون تنبيهاً على ما وراءها مما هو مثلها أو قريب منها

فصل

وكون الباطن هو المراد من الخطاب قد ظهر أيضا مما تقدم في المسألة قبلها ،
ولكن يشترط فيه شرطان :

« أحدها » أن يصح على مقتضى الظاهر المقرر في لسان العرب ، ويجرى^(١)
على المقامد العربية

« والثاني » أن يكون له شاهد نص أو ظاهراً في محل آخر يشهد لصحته من
غير معارض

فأما الأول فظاهر من قاعدة كون القرآن عربياً؛ فإنه لو كان له فهم لا يقتضيه
كلام العرب لم يوصف بكونه عربياً باطلاق ، ولأنه مفهوم يلصق بالقرآن ليس
في ألفاظه ولا في معانيه ما يدل عليه ، وما كان كذلك فلا يصح أن ينسب إليه
أصلاً ، إذ ليست نسبتته إليه على أنه مدلوله أولى من نسبة ضده إليه ، ولا مرجح
يدل على أحدها ، فإثبات أحدهما تحكم وتقول على القرآن ظاهر . وعند ذلك
يدخل قائله تحت إثم من قال في كتاب الله بغير علم . والأدلة المذكورة في أن
القرآن عربي جارية هنا

وأما الثاني فلا نه إن لم يكن له شاهد في محل آخر أو كان له معارض صار من
جملة النكاح التي تدعى على القرآن ، والدعوى المجردة غير مقبولة باتفاق العلماء .
وهذين الشرطين يبين صحة ما تقدم أنه الباطن ؛ لأنهما موفران فيه ،
بخلاف ما فسر به الباطنية ؛ فإنه ليس من علم الباطن ، كما أنه ليس من علم الظاهر
مقتد قالوا في قوله تعالى : (وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُدَ) إنه الإمام ورث النبي علمه .
وقالوا في « الجنابة » إن معناها مبادرة المستجيب بإفشاء السر إليه قبل أن ينال
رتبة الاستحقاق ، ومعنى « الفسل » تجديد العهد على من فعل ذلك ، ومعنى
« الطهور » هو التبرى والتنظيف من اعتقاد كل مذهب سوى متابعة الإمام ،

وشرط الباطن موافقة اللغة وشهادة الشرع . فبطلت تأويلات الباطنية ٣٩٥

« والتيمم » الأخذ من المأذون إلى أن يشاهد الداعي أو الإمام ، « والصيام » الإمساك عن كشف السر ، « والكعبة » النبي ، « والباب » علي ، « والصفا » هو النبي ، « والمروة » علي ، « والتلبية » إجابة الداعي ، « والطواف سبعا » هو الطواف بمحمد عليه الصلاة والسلام إلى تمام الأئمة السبعة ، « والصلوات الخمس » أدلة على الأصول الأربعة وعلى الإمام ، « ونار إبراهيم » هو غضب عمروذ لا النار الحقيقية ، وذبح « إسحق » هو أخذ العهد عليه ، « وعصا موسى » حقيقته التي تلقفت شبه السحرة ، « واقتلاق البحر » افتراق علم موسى عليه السلام فيهم ، « والبحر » هو العالم ، « وتظليل النعام » نصب موسى الإمام لا يرشدهم ، « والمن » علم نزل من السماء ، « والسوى » دافع من الدعاة « والجراد والقمل والضفادع » سؤالات موسى وإزماته التي تسلطت عليهم . « وتبشيع الجبال » رجال شيداد في الدين ، « والجن الذين ملكهم سليمان » باطنية ذلك الزمان . « والشياطين » هم الظاهرية الذين كفلوا الأعمال الشاقة ، إلى سائر ما قل من خطايتهم الذي هو عين الجبال ، وضُحكة السامع ، نموذ بالله من الخذلان . قال القنبي وكان بعض أهل الأدب يقول : ما أشبه تفسير الروافض للقرآن إلا بتأويل رجل من أهل مكة للشعر فإنه قال ذات يوم : ما سمعت بأ كذب من بني تميم ، زعموا أن قول القائل :

يبت زُرارة مُحتبٍ بفنائهِ ومُجاشعٌ وأبو القوارس نهشلُ
إنه في رجل منهم . قيل له : فما تقول أنت فيه ؟ قال : البيت يبت الله ،
وزرارة الحج^(١) . قيل : فمجاشع ؟ قال : زمزم جشت بالماء . قيل فأبو القوارس ؟
قال : أبو قبيس . قيل : فهشل ؟ قال : نهشل أشده^(٢) وصبت ساعة ، ثم قال :
نعم ، نهشل مصباح الكعبة ، لأنه طويل أسود فذلك نهشل . انتهى ما حكاه

(١) صوابه (الحجر بكر الماء) كما هو الرواية عن ابن قتيبة

(٢) الرواية (أشدها) أى أصعبها في بيان معناه

فصل

وقد وقعت في القرآن تقاسير مشكلة يمكن أن تكون من هذا القبيل ،
أو من قبيل الباطن الصحيح . وهي منسوبة لأناس من أهل العلم ، ورنما نسب
منها إلى السلف الصالح

(فمن ذلك) فوائح السور ، نحو (ألم) (والمص) (وحم) ونحوها فسررت
بأشياء ، منها ما يظهر جريانه على مفهوم صحيح ، ومنها ما ليس كذلك . فينقلون
عن ابن عباس أن (ألم) أن « ألف » الله ، و « لام » جبريل ، و « ميم » محمد صلى
الله عليه وسلم . وهذا إن صح في النقل فمشكل ؛ لأن هذا النمط من التصرف لم
يثبت في كلام العرب هكذا مطلقا ، وإنما أتى مثله إذا دل عليه الدليل اللفظي .
أو الحالى ؛ كما قال : قلت لما قفى قالت قاف . وقال : قالوا جميعا كلهم بلانا .
وقال : ولا أريد الشر إلا أن تا . والقول في (ألم) ليس ^(١) هكذا ، وأيضا فلا
دليل من خارج يدل عليه ؛ إذ لو كان له دليل لاقتضت العادة نقله ، لأنه من
المسائل التي تتوفر الدواعي على نقلها لو صح أنه مما يفسر ويقصد تفهيم معناه .
ولما لم يثبت شيء من ذلك دل على أنه من قبيل التشابهات ؛ فإن ثبت له دليل
يدل عليه صير اليه

وقد ذهب فريق إلى أن المراد الإشارة إلى حروف الهجاء ، وأن القرآن منزل
بجنس هذه الحروف وهي العربية . وهو أقرب من الأول . كما أنه قل أن هذه
القوائم أسرار لا يعلم تأويلها إلا الله ، وهو أظهر الأقوال . فهي من قبيل التشابهات
وأشار جماعة إلى أن المراد بها أعدادها تنبها على مدة هذه الملة ، وفي السير ما يدل

(١) الأمثلة الثلاثة ، أدلتها من اللفظ . وليس في (ألم) ما يدل على هذا التفسير
من اللفظ . وقوله (وأيضا) أى ولا قرينة خارجة عن اللفظ أيضا ، وهو ما ساءم
بالدليل الحالى أى غير المقالى وقوله (لو صح الخ) تأكيد لإضعاف هذا المعنى .
فإن الراجح أن أوائل السور من التشابه الذي اختص الله بملبه

على هذا المعنى ، وهو قول يفتقر إلى أن العرب كانت تهجد في استعمالها الحروف المقطعة أن تدل بها على اعتدادها ، وربما لا يوجد مثل هذا لما لبته ، وإنما كان أصله في اليهود حسبما ذكره أصحاب السير

فأنت ترى هذه الأقوال مشكلة إذا سبرناها بالمسبار المتقدم ؛ وكذلك سائر الأقوال المذكورة في القوائم مثلها في الأشكال وأعظم . ومع إشكالها فقد اتخذها جمع من المنتسبين إلى العلم ، بل إلى الإطلاع والكشف على حقائق الأمور ، حبجا في دعاو ادعواها على القرآن ، وربما نسبوا شيئا من ذلك لعل بن أبي طالب ، وزعموا أنها أصل العالم ومنبع المكاشفات على أحوال الدنيا والآخرة ، ويسبون ذلك إلى أنه مراد الله تعالى في خطابه العرب الامية التي لا تعرف شيئا من ذلك وهو إذا سلم أنهم مراد في تلك القوائم في الجملة ، فالل دليل على أنه مراد على كل حال من تركيبها على وجوه ، وضرب ^(١) بعضها ببعض ، ونسبتها إلى الطبائع الأربع ، وإلى أنها الفاعلة في الوجود ، وأنها مجمل كل مفصل ، وعنصر كل موجود ، ويرتبون في ذلك ترتيبا جميعه دعاو معالجة على الكشف والإطلاع ، ودعوى الكشف ليس بدليل في الشريعة على حال ، كما أنه لا يعد دليلا في غيرها ، كما سيأتي بحول الله

فهل

(ومن ذلك) أنه نقل عن سهل بن عبد الله في فهم القرآن أشياء مما يعد من باطنه . فقد ذكر عنه أنه قال في قوله تعالى : (فلا تجعلوا لله أندادا) أى أندادا . قال : وأكبر الأنداد النفس الأمارة بالسوء ، الطوعة إلى حظوظها

(١) وأنها بهذا الحساب تبين تواريخ أهم سابقة ولاحقة . ومن ذلك أن محي الدين بن العربي ذكر في فوحاته عند تفسير قوله تعالى (وكل شيء أحصيناه كتابا) أن الله أودع في القرآن من العلوم ما هي خارجة عن حصرنا لها . وقال : سألت بعض العلماء هل يصح لاشد حصر أمهات هذه العلوم ؟ فقال : إنها مائة ألف نوع وستائة نوع ، كل نوع منها يحتوي على علوم لا يعلمها إلا الله تعالى

ومنها بغير هدى من الله . وهذا يشير الى أن النفس الأمارة داخلية تحت عموم الأنداد ، حتى لو فصل لكان المعنى : فلا تجعلوا لله أنداداً لأننا ولا شيطاناً ولا النفس ولا كذا . وهذا مشكل الظاهر جداً ؛ إذ كان مساق الآية ومحصول الترائن فيها يدل على أن الأنداد الأصنام أو غيرها مما كانوا يعبدون ، ولم يكونوا يعبدون أنفسهم ولا يتخذونها أرباباً ؛ ولكن له وجه جار على الصحة ، وذلك أنه لم يقل إن هذا هو تفسير الآية ، ولكن آتى بما هو ند^(١) في الاعتبار الشرعى . الذى شهد له القرآن من جهتين :

« إحداهما »^(٢) أن الناظر قد يأخذ من معنى الآية معنى من باب الاعتبار ، فيجريه فيها لم تنزل فيه ، لأنه يجامعه فى القصد أو يقاربه ؛ لأن حقيقة الند أنه المضاد لند الجارى على مناقضته . والنفس الأمارة هذا شأنها ؛ لأنها تأمر صاحبها

(١) أى جاء بالمعنى فى (الند) وأجراه فى الآية وإن لم تنزل فيه ، لكونه يعتبر شرعاً . كالتد الذى نزل فيه ، ويشهد لاعتبار هذا الاجرا وجهان : أحدهما فى نفس موضوع اتخاذ الأنداد والأرباب . والثانى أعم من ذلك ، وهو حذر الصحابة وخوفهم من تطبيق الآيات التى أنزلت فى الكفار عليهم ، فاجتنبوا لذلك ماورد خاصاً بالكفار مما اقتضى انصاف هؤلاء بالحرمان ، ولو كان من أصل المباحات ، كال توسع فى أخذ الحظوظ الدنيوية

(٢) فى الأسلوب انحراف أدى إلى قلق المعنى . وذلك لأن (كون الناظر فى معنى الآية) يأخذ معنى — إلى قوله (أو يقاربه) هذا المقدار عام ، وهو شرح لموضوع المعانى الاعتبارية التى يلتفت إليها الصوفية ، وليس خاصاً بالجهة الأولى بل هو جار فى الجهة الثانية وغيرها فى كل ما روعى فيه معنى اعتبارى . فكان المناسب أن يقدم هذا الشرح بعد قوله (فى الاعتبار الشرعى) ثم يقول : وهذا الاعتبار الذى اعتبره سهل يشهد له وجهان : أحدهما خاص بالموضوع ، وهو الآية الأولى . حقيقة الند الخ والثانى عام ، وهو الآية الثانية ويقول فى الثانية إن لاهل الاسلام نظراً واعتباراً فى الآية فأخذوا من معناها معنى أجروها فيه وإن لم تنزل فيه . ويشرحه كما شرح مسألة الند — لوضع ذلك لانتضاح المقام واتسق الكلام

بمراعاة حظوظها ، لاهية أو صادة عن مراعاة حقوق خالقها . وهذا هو الذي يعنى . به الند في نده ؛ لأن الأصنام نصبوها لهذا المعنى بعينه . وشاهد صحة هذا الاعتبار قوله تعالى : (اتَّخَذُوا أَصْنَامَهُمْ وَرُحْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ) وهم لم يعبدوهم من دون الله ، ولكنهم ائتمروا بأوامرهم ، وانتهوا عما نهوهم عنه كيف كان ، فاحرموا عليهم حرموه ، وما أباحوا لهم حلوه ^(١) ، فقال الله تعالى : (اتَّخَذُوا أَصْنَامَهُمْ وَرُحْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ) وهذا شأن المتبع لهوى نفسه

« والثانية ، أن الآية وإن نزلت في أهل الأصنام فإن لأهل الاسلام فيها نظراً بالنسبة إليهم ألا ترى أن عمر ابن الخطاب قال ^(٢) لبعض من توسع في الدنيا من أهل الايمان : أين تذهب بكم هذه الآية (أذهبتم طيباتكم في حياتكم الدنيا) ؟ وكان هو يعتبر نفسه بها ، وإنما أنزلت في الكفار لقوله : (وَيَوْمَ يُعْرَضُ الَّذِينَ كَفَرُوا عَلَى النَّارِ أذهبتم) الآية ! ولهذا المعنى تقرير في العموم والخصوص فاذا كان كذلك صحت التنزيل بالنسبة الى النفس الأمارة في قوله : (فلا تجعلوا لله أنداداً) والله أعلم

فصل

(ومن المنقول) عن سهل أيضاً في قوله تعالى : (ولا تقرأ بها هضم الشجرة) قال : ^(٣) لم يرد الله معنى الأكل في الحقيقة ، وإنما أراد معنى ما كتبت :

(١) أى مع أن المحرم والمحلل هو الله . فلما أمرت النفس صاحبها بمقتضى هواها : صادة عن أوامر الله كان فيه معنى اتخاذاها لله ندا ، كما أن في إتيانهم وانتهائهم بأوامر الأصنام هذا الاتخاذ الذي قرره القرآن . ولذلك قال (وهذا هو شأن المتبع لهوى نفسه) (٢) وتقدم أنه أخذه من حديث (أو في شك أنت يا ابن الخطاب ؟ أولئك قوم عجلت لهم طيباتهم) الحديث فقد شهد القرآن باعتباره بناء على الحديث المتقدم في مبحث العموم والخصوص

(٣) جعل كلامه في الآية تفسيراً ومراداً من كلام الله تعالى لاستيفائه الشرطين السابقين . بخلاف ما تضمنه الفصل السابق فإنه جعله معنى إشارياً ، وهو وجيه

الهمة لشيء هو غيره ، أى لا هم بشيء هو غيرى . قال : فأدم لم يعصم من الهمة والتدبير فلحقه ما لحقه . قال : وكذلك كل من ادعى مالىس له وسأكن قلبه ناظراً الى هوى نفسه ، لحقه الترك من الله مع ما جبلت عليه نفسه عليه ، إلا أن يرحمه الله فيعصمه من تدبيره ، وينصره على عدوه وعليها . قال : وأدم لم يعصم عن مساكنة قلبه الى تدبير نفسه للخلود لما أدخل الجنة ، لأن البلاء فى الفرع ^(١) دخل عليه من أجل سكون القلب الى ما وسوست به نفسه ، فغلب الهوى والشهوة العلم والعقل بسابق القدر ، إلى آخر ما تكلم به .

وهذا الذى اذعمه فى الآيت خلاف ما ذكره الناس من أن المراد النهى عن نفس الأكل لاعتن سكون الهمة لتغير الله ، وإن كان ذلك منهيًا عنه أيضاً ولكن له وجه يجرى عليه لمن تأول ، فإن النهى إنما وقع عن القرب لا غيره ، ولم يرد النهى عن الأول نصريحاً ، فلا منافاة بين اللفظ وبين ما فسر به . وأيضاً فلا يصح حمل النهى على نفس القرب مجرداً ؛ إذ لا مناسبة فيه تظهر ، ولأنه لم يقل به أحد ، وإنما النهى عن معنى فى القرب ، وهو إما التناول والأكل ، وإما غيره وهو شيء ينشأ الأكل عنه ، وذلك مساكنة الهمة ، فإنه الأصل فى تحصيل الأكل . ولا شك فى أن السكون لتغير الله لطلب نفع أو دفع منهي عنه ، فهذا التفسير له وجه ظاهر ، فكأنه يقول لم يقع النهى عن مجرد الأكل من حيث هو أكل بل عما ينشأ عنه الأكل

وبخلاف ما يأتى فى بقية هذا الفصل عن سهل أيضاً فإنه لم يقبله ولا على المعنى الاشارى - إلا فى قوله (يؤمنون بالجبت) على وجه لأنه لم يستوف الشرطين السابقين المصححين للتفسير ولم ينطبق عليه المعنى الاعتبارى الذى يتفجر لأهل البصائر من المعانى الشرعية سبق . وكما يأتى فى المسألة التالية وقوله (مع ما جبلت الخ) أى يتركه ليتصرف بمقتضى جبلته ، وهو هنا جبه للخلود الذى يقتضى أن يحصل أسبابه بتدبير من عنده .

(١) أى هذه الجزئية يعنى أنه لم يبتل فى أصل من أصول الدين يريد بذلك تهوين الأمر فى هذه المخالفة بأنها من الصغائر لامن الكبائر

(فصل) وكذا ما نقل عنه في تفسير الأكل من الشجرة وغيره ٤٠١

من السكون لغير الله ، إذ لو انتهى لكان ساكناً لله وحده ، فلما لم يفعل وسكن إلى أمر في الشجرة غره به الشيطان ، وذلك الخلد المدعى ، أضاف الله إليه لفظ العصيان ، ثم تاب عليه ، إنه هو التواب الرحيم .

(ومن ذلك) أنه قال في قوله تعالى : (إن أول بيت وضع للناس) الآية ، باطن البيت قلب محمد صلى الله عليه وسلم ، يؤمن به من أثبت الله في قلبه التوحيد واقتدى بهديته . وهذا التفسير يحتاج إلى بيان ، فإن هذا المعنى لا تعرفه العرب ، ولا فيه من جهتها وضع مجازي مناسب ، ولا يلائمه ^(١) مساق بحال . فكيف هذا ؟ والمعذر عنه أنه لم يقع فيه ما يدل على أنه تفسير ^(٢) للقرآن فزال الإشكال إذا . وبقى النظر في هذه الدعوى ، ولا بد أن شاء الله من بيانه ^(٣)

ومنه قوله في تفسير قول الله تعالى : (يؤمنون بالجنّ والطاغوت) قال : رأس الطواغيت كلها النفس الأمارة بالسوء إذا خلى العبد معها للعصية . وهو أيضاً من قبيل ما قبله ؛ وإن فرض أنه تفسير فعلي ما مر ^(٤) في قوله تعالى : (فلا تجعلوا لله أنداداً)

وقال في قوله تعالى : (والجبار ذى القرنين) الآية ! أما باطنها فهو القلب ، (والجبار الجُنُب) النفس الطبيعية ، (والصاحب بالجنب) العقل المقتدى بعمل الشرع (وابن السبيل) الجوارح المطيعة لله عز وجل . وهو من المواضع المشككة

(١) أى فهو فاقده للشرطين المتقدمين في التفسير

(٢) أى بل معنى إشارى

(٣) وسيأتى البيان في المسألة العاشرة ، وأنه إذا كان الاعتبار من الأمر الوجودى الخارج عن القرآن كهذا فالمراد يلزم التوقف فيه متى لم تتحقق الشروط المقدمة

(٤) أى يكون أخذه من معنى الآية وإن لم تنزل فيه من باب الاعتبار . لكنه فيما مر نرى أن يكون تفسيراً ، وكان هذا أهم شيء في الجواب عن كلامه في معنى (فلا تجعلوا لله أنداداً)

في كلامه ، ولنغيره مثل ذلك أيضا ؛ وذلك أن الجارى على مفهوم كلام العرب في هذا الخطاب ماهو الظاهر ، من أن المراد بالجاردى القربى وما ذكر معه مايفهم منه ابتداء ، وغير ذلك . لا يعرف العرب ، لامن آمن منهم ولامن كفر ، والدليل على ذلك أنه لم ينقل عن اللف الصالح من الصعابة والتابيع تفسير للقرآن يمثله أو يقاربه ، ولو كان عندهم معروفا لنقل ، لأنهم كانوا أخرى بفهم ظاهر القرآن وباطنه . باتفاق الأئمة ، ولا يأتى آخر هذه الأمة بأهدى مما كان عليه أولها . ولاهم أعرف . بالشريعة منهم ، ولا أيضا تم دليل يدل على صحة هذا التفسير ، لامن مساق الآية . فانه ينافية ^(١) ولامن خارج ، إذ لا دليل عليه كذلك ، بل مثل هذا أقرب الى ماثبت رده وفيه عن القرآن من كلام الباطنية ومن أشبههم

وقال في قوله : (صرح مُرَدُّ من قواري) « الصرح » نفس الطبع .. « والمرد » الهوى إذا كان غالباً ستر أنوار الهدى ؛ بالترك من الله تعالى المصمة لبعده . وفي قوله : (فذلك بُيُوتُهُمْ خَاوِيَةٌ بِمَا ظَلَمُوا) أى قلوبهم عند إقامتهم على ماأهوا عنه ؟ وقد علموا أنهم مأمورون منهيون ، والبيوت القلوب ، فمنها عامرة بالذكر ، ومنها خراب بالغفلة عن الذكر . وفي قوله : (فانظر الى آثار رحمة الله كيف ينجي الأرض بعد موتها) قال : حياة القلوب بالذكر . وقال في قوله تعالى : (ظهر الفساد في البر والبحر) الآية ! مثل الله القلب بالبحر ، والجوارح بالبر ، ومثله أيضاً بالأرض التى تزهى بالنبات . هذا باطنه

وقد حمل بعضهم قوله تعالى : (وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذَكَّرَ فِيهَا اسْمُهُ) على أن المساجد القلوب تمنع بالمعاصى من ذكر الله . ونقل في قوله تعالى : (فاخلع نعليك) أن باطن التعليق هو الكونان : الدنيا ، والآخرة ، فذكر عن الشبلى أن معنى (اخلع نعليك) اخلع الكل منك تصل الينا بالكلية وعن ابن عطاء (اخلع نعليك) عن الكون فلا تنظر اليه بعد هذا الخطاب . وقال .

(١) إذ كيف ينصب الامر بالاحسان على هذه الاشياء ؟

(المسألة العاشرة) فهم المعاني الباطنة إما بالاعتبار القرآني وهو مقبول النخ ٤٠٣

النعل النفس ، والوادي القدس ديني المرء ، أي حان وقت خلوك من نفسك ، والقيام معنا بدينك . وقيل غير ذلك مما يرجع الى معنى لا يوجد في النقل عن السلف

وهذا كله ان صح نقله خارج^(١) عما تفهمه العرب ، ودعوى^(٢) مالا دليل عليه في مراد الله بكلامه ، ولقد قال الصديق : أي سماء تظلني وأي أرض تهيئني إذا قلت في كتاب الله ما لأعلم ؟ وفي الخبر : « من قال في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ »^(٣) وما أشبه ذلك من التحذيرات . وإنما احتيج الى هذا كله لجلالة من نزل عنهم ذلك من الفضلاء ، وربما ألم الغزالي بشيء منه في « الإحياء » وغيره وهو مزية قدم لمن لم يعرف مقاصد القوم ، فان الناس في أمثال هذه الأشياء بين قائلين : منهم من يصلق به ويأخذه على ظاهره ، ويمتد أن ذلك هو مراد الله تعالى من كتابه ، وإذا عارضه ما ينقل في كتب التفسير على خلافه فرما كذب به أو أشكل عليه . ومنهم من يكذب به على الإطلاق ؛ ويرى أنه قول وبهتان ، مثل ما تقدم من تفسير الباطنية ومن حنا حنوم ، وكلا الطرفين فيه ميل عن الإنصاف . ولا بد قبل الخوض في رفع الإشكال من تقديم أصل مسلم ، يتبين به ما جاء من هذا القليل ، وهي :

﴿ المسألة الباشرة ﴾

فنقول :

الاعتبارات القرآنية الواردة على القلوب ، الظاهرة للبصائر ، اذا سمت على كمال شروطها فهي على ضربين : « أحدهما » ما يكون أصل اعتباره من القرآن ، ويتبعه سائر الموجودات ، فان الاعتبار الصحيح في الجملة هو الذي يخرق نور البصيرة فيه

(١) و (٢) فهو فاقد الشرطين السابقين

(٣) رواه الترمذی وأبو داود والنسائي قال الترمذی غريب . وقال العزیزی قال العلقمی بجانبه علامة الصحة

جُـبَّ الأَكوان من غير توقف ، فإن توقف فهو غير صحيح أو غير كامل ، حسباً بينه أهل التحقيق بالسلوك « والثاني » ما يكون أصل اشجاره من الموجودات جزئياً أو كلياً ، ويقبضه الاعتبار في القرآن .

فإن كان الأول فذلك الاعتبار صحيح ، وهو معتبر في فهم باطن القرآن من غير اشكال ؛ لأن فهم القرآن إنما يرد على القلوب على وفق ما نزل له القرآن ، وهو الهداية التامة على ما يليق بكل واحد من المكلفين ، وبحسب التكليف وأحوالها ، لا بإطلاق ؛ وإذا كانت كذلك فالشى على طريقها مشى على الصراط المستقيم ، ولأن الاعتبار القرآني قلماً يجده إلا من كان من أهله عملاً به على تقليد أو اجتهاد ، فلا يخرجون عند الاعتبار فيه عن حدوده ، كما لم يخرجوا في العمل به والتخلق بأخلاقه عن حدوده ، بل تنفتح لهم أبواب الفهم فيه على توازي أحكامه ويلزم من ذلك أن يكون معتدّاً به لجريانه على مجاريه . والشاهد على ذلك ما نقل من فهم السلف الصالح فيه ، فإنه كله جار على ما تقتضيه العريية وما تدل عليه الأدلة الشرعية حسباً تبين قبل

وإن كان الثاني فالتوقف عن اعتباره في فهم باطن القرآن لازم ، وأخذته على إطلاقه فيه ممتنع ، لأنه بخلاف الأول ، فلا يصح إطلاق القول باعتباره في فهم القرآن . فنقول :

إن تلك الأنظار الباطنة في الآيات المذكورة إذا لم يظهر جريانها على مقتضى الشروط المتقدمة فهي راجعة الى الاعتبار غير القرآني ، وهو الوجودي ^(١) ، ويصح

(١) مثال الاعتبار الخارجي ما رويته عن بعضهم في معنى قوله تعالى (ليلة القدر خير من ألف شهر) قال ألف شهر هي مدة الدولة الأموية ، لأنها مكثت ثلاثاً وثمانين سنة وأربعة أشهر . وأن ذلك من الله تسلياً لرسول الله صلى الله عليه وسلم حيث أطلعه على ملوك بني أمية واحداً واحداً فسرى عنه بهذه السورة هذا المعنى لم يؤخذ من القرآن ، بل أخذ من الخارج والواقع في ذاته بمصادقة مطابقة العدد ، واللفظ لا ينوب عنه ، لكنه لا دليل من الشرع على كونه هو المعنى المقصود

فهم المعاني الباطنة إما بالاعتبار القرآني وهو مقبول . أو الوجودي وهو محل نظر ٤٠٥

تنزيله على معاني القرآن ، لأنه وجودي أيضاً . فهو مشترك من تلك الجهة غير خاص ، فلا يطالب فيه المعتبر بشاهد موافق ، إلا ما يطالبه الرب ، وهو أمر خاص ، وعلم منفرد بنفسه لا يختص بهذا الموضع ، فلذلك يوقف على محله : فكون القلب جارا ذا قربي ، والجار الجنب هو النفس الطبيعي ، إلى سائر ما ذكر ، يصح تنزيله اعتباريا مطلقا ؛ فإن مقابلة الوجود بفضه ببعض في هذا الخط صحيح وسهل جدا عند أربابه ، غير أنه مغرر بمن ليس براسخ أو داخل تحت إيالة راسخ . وأيضاً فإن من ذكر عنه مثل ذلك من المعتبرين لم يصرح بأنه المعنى المقصود المخاطب به الخلق ، بل أجراه مجراه ، وسكت عن كونه هو المراد . وإن جاء شيء من ذلك وصرح صاحبه أنه هو المراد ، فهو من أرباب الأحوال الذين لا يفرقون بين الاعتبار القرآني والوجودي . وأكثر ما يطرأ هذا لمن هو بعد في السلوك ، سائر على الطريق ، لم يتحقق بمطلوبه . ولا اعتبار بقول من لم يثبت اعتبار قوله من الباطنية وغيرهم . وللغزالي في « مشكاة الأنوار » وفي كتاب ^(١) الشكر من « الإحياء » . وفي كتاب ^(٢) « جواهر القرآن » في الاعتبار القرآني وغيره ما يبين به لهذا الموضع أمثلة ، فتأملها هناك . والله الموفق

(١) مما جاء فيه أن قوله تعالى (إن الذين أجروا كانوا من الذين آمنوا يضحكون— إلى قوله : وما أرسلوا عليهم حافظين) إشارة إلى ضحك الجاهلين وتفاخرهم على أهل السلوك ، وقولهم : كيف يقولون في الشخص عن نفسه وإنه ليا كل أوطالا من الخبر في اليوم وطوله كذا وعرضه كذا ؟ قال وكذلك أمة نوح ، كانوا يضحكون عليه عند صنعه للسفينة ، فقال (إن تسخروا منا فأننا نسخر منكم)

(٢) منه أن الفاتحة اشتملت من الأقسام العشرة التي هي علوم القرآن على ثمانية منها ، وهي ماعدا حاجة الكفار وأحكام الفقهاء . ويتبين بهذا أنها واقعان في الصنف الأخير من مراتب العلوم ، وما قدمها إلا حب المال والجاه فقط ، ثم قال : إن الفاتحة مفتاح الكتاب ، ومفتاح الجنة ، فأبواب الجنة ثمانية ، ومعاني الفاتحة ترجع إلى ثمانية . فهذا من نوع الاعتبارات القرآنية وقد أوضحه هناك بأن كل قسم يفتح باب بستان من بساتين المعرفة ، وأن روح العارف لتفرج وتشرح في رياض المعرفة بما لا يقل عن انشراح من يدخل الجنة التي يعرفها

فصل

والسنة في هذا النمط مدخل ؛ فإن كل واحد منهما قابل لتلك الاعتبار المتقدم الصحيح الشواهد ، وقابل أيضاً للاعتبار الوجودي فقد فرضوا نحوه في قوله عليه الصلاة والسلام : « لا تدخلُ الملائكةُ بيتاً فيه كلبٌ ولا صورة » ^(١) الى غير ذلك من الأحاديث . ولا فائدة في التكرار إذا وضع طريق الوصول الى الحق والضواب

﴿ المسألة الحادية عشرة ﴾

المدني من السور ينبغي أن يكون منزلاً في الفهم على المكي . وكذلك المكي بعضه مع بعض ، والمدني بعضه مع بعض ، على حسب ترتيبه في التنزيل . وإلام يصح . والدليل على ذلك أن معنى الخطاب المدني في الغالب مبني على المكي ، كما أن المتأخر من كل واحد منهما مبني على مقدمه . دل على ذلك الاستقراء . وذلك إنما يكون ببيان مجمل ، أو تخصيص عموم ، أو تقييد مطلق ، أو تفصيل مالم يفصل ، أو تكميل مالم يظهر تكميله

وأول شاهد على هذا أصل ^(٢) الشريعة ؛ فإنها جاءت متممة لمساكنم الأخلق ، ومصلحة لما أفسد قبل من ملة إبراهيم عليه السلام . ويلي تنزيل سورة الأنعام ؛ فإنها نزلت مبينة لقواعد العقائد وأصول الدين . وقد خرج العلماء منها قواعد التوحيد التي صنف فيها المتكلمون ، من أول إثبات واجب الوجود الى إثبات الإمامة .

(١) رواه أحمد والشيخان والنسائي وابن ماجه عن أبي طلحة

(٢) أي أن الشريعة جاءت مبينة على ماسبقها من شريعة إبراهيم ، مصححة لما غيروه منها ومكملة لها . فليكن هذا نفسه في أجزاء الشريعة بعضها مع بعض ، يكون المتأخر منها مكلاً لسابقه ومبنياً عليه . ويلي هذا الشاهد شاهد نزول سورة الأنعام التي هي من أوائل السور المكية ، فإنك تجد لها معنية بالأصول والعقائد ، ثم جاءت سورة البقرة مفصلة لتلك القواعد ، مبينة أقسام أفعال المكلفين الخ

المنقح مبنى على المكى . وكذا كل متأخر في النزول مع المنقح ٤٠٧

هكذا ما قالوا . وإذا نظرت ^(١) بالنظر المسوق في هذا الكتاب ، تبين به من قرب بيان القواعد الشرعية الكلية ، التي إذا انحزم منها كل واحد انحزم نظام الشريعة ، أو قص منها أصل كل

ثم لما هاجر رسول الله صلى الله عليه وسلم الى المدينة كان من أول ما نزل عليه سورة البقرة ، وهي التي قررت قواعد التقوى المبينة على قواعد سورة الأنعام ؛ فانها بينت من أقسام أفعال المكلفين حملها ، وإن تبين في غيرها تفاصيل لها ؛ كما سادات ^(٢) التي هي قواعد الاسلام ، والعادات من أصل المأكل وكول والمشروب وغيرهما ، والمعاملات من السيوع والأنكحة وما دار بها ، والجنائيات من أحكام السماء وما يليها . وأيضاً فإن حفظ الدين فيها ، وحفظ النفس والعقل والنسل والمال مضمن فيها . وما خرج عن المقرر فيها فبحكم التكيل . فغيرها من السور المدنية المتأخرة عنها مبنى عليها ، كما كان غير الأنعام من المكى للتأخر عنها مبنياً عليها . وإذا نزلت الى سائر السور بعضها مع بعض في الترتيب وجبتها كذلك ، حقو القذة بالقذة . فلا يغيبن عن الناظر في الكتاب هذا المعنى ؛ فإنه من أسرار علوم التفسير ، وعلى حسب المعرفة به تحصل له المعرفة بكلام ربه سبحانه

- (١) أى إلى سورة الأنعام بالنظر الكلى الأصولى الذى يعنى به كتاب المواقات تبين لك بجلاء اشتغالها على الأصول والكليات في الشريعة بالوصف الذى قاله . وكأنه لم ير أن يأخذ على عهده اشتغالها على جميع قواعد التوحيد التي ذكروها في علم التوحيد إلى مبحث الإمامة . وأيضاً قواعد الشريعة بالوصف الذى ذكره من أنها (إذا انحزم منها كل الخ) — لا تنخص قواعد التوحيد ، بل تكون في العمليات أيضاً من بقية الضروريات والحاجيات الخ ولم يذكرها اشتغالها عليها . فهو يزيد على كلامهم بيان أنها تشتمل عليها أيضاً . فلماذا ذاك قال (هذا ما قالوه) . فقوله (وإذا نظرت) كالاستدراك على كلامهم بالزيادة والنقص
- (٢) هي وما بعدها أمثلة لما بينته سورة البقرة من أفعال المكلفين

فصل

والسنة هنا مدخل ؛ لأنها مبنية للكتاب ، فلا تقع في التفسير الا على وقته .
 وبحسب المعرفة بالتقديم والتأخير يحصل بيان الناسخ من المنسوخ في الحديث ،
 كما يتبين ذلك في القرآن أيضاً . ويقع في الأحاديث أشياء قررت قبل تقرير كثير
 من الشروط ، فيأتي فيها إطلاقات أو عمومات ربما أوجمت ، ففهم منها يفهم
 منها لو وردت بعد تقرير تلك الشروط ؛ كحديث : « مَنْ مات وهو يعلمُ أنه
 لا إله إلا الله دَخَلَ الجنة ^(١) » ، وأحديث : « ما من أحدٍ يشهدُ أن لا إله إلا الله
 وأن محمداً رسولُ الله صادقاً من قلبه إلا حَرَّمَهُ اللهُ على النار ^(٢) » وفي المعنى أحاديث
 كثيرة وقع من أجلها الخلاف بين الأمة فيمن عصى الله من أهل الشهادات :
 فذهب المرجئة الى القول بمقتضى هذه الظواهر على الإطلاق وكان ما عارضها
 مؤولاً عند هؤلاء ، وذهب أهل السنة والجماعة الى خلاف ما قالوه ، حسبما هو
 مذكور في كتبهم وتأولوا هذه الظواهر

- (١) رواه في كنوز الحقائق للمناوى عن مسلم بلفظ (وهو يشهد)
 (٢) رواه مسلم عن عبادة بن الصامت الأنصاري كما في التيسير . وقال في
 الترغيب : رواه الشيخان : فالتمثيل بمثله يحتاج إلى تحقق أنه كان قبل تقرير الشروط
 من صلاة وصوم وحج وجهاد وغيرها ، وذلك بعيد ؛ فان الحديث ورد في المدينة
 بعد فرضية الصلوات الخمس في مكة . فليراجع . نعم إن حديث أبي ذر (بشرني بأن
 من مات لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنة) يمكن أن يكون في أوائل التشريع لتقديم
 اسلام أبي ذر . إلا أن قوله فيه (وإن زنى وإن سرق) يفيد أنه ورد بعد تقرير
 حرمة الزنا والسرقة . وأقوى شبهة ترد على ما يقرره المؤلف في هذا ماسبق من
 حديث أبي هريرة وأخذه نعلي رسول الله عليه الصلاة والسلام ومشي في الطريق يشتر
 الناس بهذه البشري نفسها ، وقول عمر للرسول : هل أرسلت بأهريرة بهذه البشري ؟
 قال (نعم) فقال له عمر : (دعهم لئلا يتكلموا) فان [سلام أبي هريرة] كان
 في السنة السابعة من الهجرة بعد تقرير غالب أحكام الشريعة

(المسألة الثانية عشرة) تفسير القرآن باهمال اللسان أو التكلف فيدليس من نهج السلف ٤٠٩

ومن جملة ذلك أن طائفة من السلف قالوا إن هذه الأحاديث منزلة على الحالة الأولى للمسلمين ، وذلك قبل أن تنزل القرائض والأمر والنهي . ومعلوم أن من مات في ذلك الوقت ولم يصل أو لم يصم مثلاً وفعل ما هو محرم في الشرع لاجتزاع عليه ؛ لأنه لم يكلف بشيء من ذلك بعد ، فلم يضع من أمر إسلامه شيئاً ، كما أن من مات والحرف في جوفه قبل أن تحرم فلا حرج عليه ؛ لقوله تعالى : (ليس على الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ) الآية ! وكذلك من مات قبل أن تحول القبلة نحو الكعبة لا حرج عليه في صلاته إلى بيت المقدس ؛ لقوله تعالى : (وما كانَ اللهُ ليَضِيعَ إِيمانَكُمْ) وإلى أشياء من هذا القبيل فيها بيان لما نحن فيه ، وتصريح بأن اعتبار الترتيب في النزول مفيد في فهم الكتاب والسنة .

﴿ المسألة الثانية عشرة ﴾

ربما أخذ تفسير القرآن على التوسط والاعتدال . وعليه أكثر السلف المتقدمين ، بل ذلك شأنهم ، وبه كانوا أقته الناس فيه ، وأعلم العلماء بمقاصده وبواطنه .

وربما أخذ على أحد الطرفين الخارجين عن الاعتدال : إما على الإفراط ، وإما على التفريط . وكلا طرفي قصد الأمور ذميم .

فالذين أخذوه على التفريط قصروا في فهم ^(١) اللسان الذي به جاء ، وهو العربية ، فما قاموا في فهم معانيه ولا قصدوا ، كما تقدم عن الباطنية وغيرها . ولا إشكال في أطراح التعويل على هؤلاء .

والذين أخذوه على الإفراط أيضاً قصروا في فهم معانيه من جهة أخرى . وقد تقدم في كتاب المقاصد بيان أن الشريعة أمية ، وأن مالم يكن معهوداً عند العرب

(١) أي قصروا في فهمه من جهة اللسان الذي جاء به ، وحاولوا حمله على معان لا تعرفها العرب

فلا يعتبر فيها ، ومرفيه أنها لا تقصد التدقيقات ^(١) في كلامها ، ولا تعتبر ألقاظها كل الاعتبار إلا من جهة ما تؤدي المعاني المركبة . فما وراء ذلك إن كان مقصودا لها فبالقصد الثاني ، ومن جهة ما هو معين على إدراك المعنى المقصود ، كالجواز والاستعارة نوال كناية . وإذا كان كذلك فربما لا يحتاج فيه إلى فكر . فان احتاج الناظر فيه إلى فكر خرج عن نبط الحسن إلى نبط القبح والتكلف ، وذلك ليس من كلام العرب . فكذلك لا يليق بالقرآن من باب الأولى . وأيضاً فإنه حائل ^(٢) بين الإنسان وبين المقصود من الخطاب ، من التفهم لمعناه ثم التبعد بمقتضاه . وذلك أنه إعلان وإندار ، وتبشير وتحذير ، ورد إلى الصراط المستقيم . فكيف ين من فهم معناه ورأى أنه مقصود العبارة فداخله من خوف الوعيد ورجاء الموعود ما صار به مشمراً عن ساعد الجد والاجتهاد ، باذلاً غاية الطاقة في المواقفات هارباً بالكلية عن المخالقات ، ويَنَ مَنْ أَخَذَ في تحسين الإيراد والاشتغال بما أخذ العبارة ومدارجها ، ولم تختلف مع مرادفها مع أن المعنى واحد ، وتفرغ التجنيس ومحاسن الألفاظ ، والمعنى المقصود في الخطاب بمنزل عن النظر فيه !!!

كل عاقل يعلم أن مقصود الخطاب ليس هو التفقه في العبارة ، بل التفقه في المعبر عنهما المراد به . هذا لا يرتاب فيه عقل

ولا يصح أن يقال إن التحكن في التفقه في الألفاظ والعبارات وسيلة إلى التفقه في المعاني بإجماع العلماء . فكيف يصح انكار ما لا يمكن انكاره ؟ ولا إن الاشتغال

(١) لكن هذا خلاف ما ذكره من تقدم للشعر من جهة لفظه ، كما ورد في قصة الخنساء وتقدم المشهور لحسان في قوله (لنا الجففات التي يلعبن في الضحى البيتين) حيث لاحظت عليه في ثمانية مواضع كلها ترجع إلى نقد اللفظ ، وأنه لو عبر بغيره كان أحسن قالت : هلا قلت (الجفان) لأن الجففات عدد قلة . ولو قلت (يجرن) بدل (يقطن) ولو قلت (يشرقن) بدل (يلعبن) الخ إلا أن يقال إنها ملاحظات ترجع إلى تحسين المعنى وتجويده ، لا إلى اللفظ وتحسينه (٢) لأنه شغل كبير بما لا يعني ، مضيق للوقت فيما ليس مقصوداً ، فيحول عن المقصود كما بينه بقوله (فكيف ين من فهم الخ)

بالوسيلة والقيام بالفرض الواجب فيها دون ^(١) الاشتغال بالمعنى المقصود لا ينكر في الجملة، والالزم ذم علم العربية بجميع أصنافه، وليس كذلك باتفاق العلماء.

لأننا نقول ما ذكرته في السؤال لا ينكر بإطلاق — كيف وبالعربية فهمنا عن الله تعالى مراده من كتابه؟ وإنما النكر الخروج في ذلك إلى حد الإفراط، الذي يشتك في كونه مراد المتكلم، أو يظن أنه غير مراد، أو يقطع به فيه؛ لأن العرب لم يفهم منها قصد مثله في كلامها ولم يشتغل بالتفقه فيه سلف هذه الأمة.

فما يؤمننا من سؤال الله تعالى لنا يوم القيامة: من أين فهمتم عنى أتى قصدت ^(٢) التجنيس الفلاني، بما أنزلت من قولى: (وَمَنْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا) أو قولى: (قَالَ إِنِّي لَمِْلِكٌ مِنْ الْقَالِينَ)؟ فإن في دعوى مثل هذا على القرآن وأنه مقصود للمتكلم به خطراً، بل هو راجع إلى معنى ^(٣) قوله تعالى: (إِذْ تَلَقَّوْنَهُ بِأَلْسِنَتِكُمْ، وَتَقُولُونَ بِأَفْوَاهِكُمْ مَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ، وَتَحْسَبُونَهُ هَيِّنًا وَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمٌ) وإلى أنه قول في كتاب الله بالرأى. وذلك بخلاف الكناية في قوله تعالى: (أَوَلَمْ نَسْأَلِ النَّسَاءَ) وقوله: (كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ) وما أشبه ذلك؛

(١) أى قبل الاشتغال

(٢) لا يلزم من التعريف عن وجود الجناس في القرآن أن يدعى أنه مقصود لله، بل على تسليم أن هذا ليس مما يجرى على مقاصد العرب في كلامهم — يكون وقوع الجناس مما اتفق، كما اتفق أن هناك قرا من الآيات موافقة لشرط من يجوز الشعر، كما في قوله

كسر الجرة عمدا وملا الأرض شرابا

قلت لما غاب عقلي ليتى كنت ترابا

فن أين لنا أن من يستخرج الجناسات من القرآن يدعى أنها مقصودة لله في خطابه؟ حتى يكون فيه هذا الخطر.

(٣) وإنما قال (إلى المعنى) لما هو ظاهر من أن الآيات في حادثة معينة وهي حادثة الافك فيكون تنزيل الآية على مانحن فيه من باب الاعتبارات ودلالة الإشارات.

فإنه شائع في كلام العرب ، مفهوم من مساق الكلام ، معلوم اعتباره عند أهل اللسان ضرورة . والتجنيس ونحوه ليس كذلك . وفرق ما بينهما خدمة المعنى المراد وعدمه ؛ إذ ليس في التجنيس ذلك . والشاهد على ذلك ندوره من العرب الأجلاف البوالين على أعقابهم — كما قال أبو عبيدة — ومن كان نحوهم وشهرة الكتابة وغيرها . ولا تكاد تجد ما هو نحو التجنيس إلا في كلام المولدين ومن لا يمتنع به . فالخلاص أن لكل علم عدلاً وطرفاً أفرط وتقریط والطرفان هما المنسومان . والوسط هو المحمود

﴿ المسألة الثالثة عشرة ﴾

مبنية^(١) على ما قبلها

فإنه إذا تعين أن العدل في الوسط فأخذ الوسط ربما كان مجهولاً ، والإحالة

(١) حصول المسألة قبلها أن بعض الناس يفرط في تفهمه للقرآن فيحمله على غير ما تقتضيه اللغة العربية ، كالباطنية وأشباههم . وبعضهم يفرط في جلب مباحث اللغة نحوه فيحملة زيادة عما يقصده العرب في مخاطبتهم بمثله مما لم ينظر بمثله السلف فيه كالحسنات اللفظية وإدعاء أنه ذكر لفظ كذا دون مراده بقصد كذا ، وهذا تقول على الله . فلا بد من طريق وسط . أما هذه المسألة فمحصلا إرشاد إلى طريقة فهم الكتاب من ناحية ربط بعض جملة المشتركة في قضية واحدة ، وأنه بمعاوضة بعضها لبعض يتبين مقصود الخطاب ، ويتبين فقه الكلام وأنه لا تؤخذ جملة متقطعة عن سابقها ولا حقيها ، وأن السور النازلة في قضية واحدة أمرها في ذلك ظاهر ، كما مثل أما السور المشتملة على قضايا كثيرة فهل ينظر فيها إلى ترتيب السورة كلها ككلام واحد ؟ قال : نعم ، إن ذلك يفيد من وجهة الإعجاز ، وإدراك أفراد الكتاب بمرتبة في البلاغة لاتال . ثم ذكر في الفصل بعدها أنه هل يفيد النظر فيما بين السور بعضها مع بعض ؟ هذه خلاصة المسألتين فأن ابتداء هذه المسألة على ما قبلها ؛ وكل منهما في ناحية . نقول : نعم إن النظر في الجملة الواحدة ، والجل المشترك في القضية وفيما بين السورة كلها ولو كانت متعددة القضايا ، إنما يكون بوسيلة اللغة العربية وواعدها المروقة في فنونها ، فكأنه يقول إن ما نحتاج إليه من ذلك ما يكون

لا بد من رد أول الكلام على آخره وآخره على أوله ليتم مقصوده ٤١٣

على مجهول لا فائدة فيه ، فلا بد من ضابط يعول عليه في مأخذ الفهم والقول في ذلك — والله المستعان — أن المساقات تختلف باختلاف الأحوال والأوقات ، والنوازل . وهذا معلوم في علم المعاني والبيان . فالذي يكون على بال من المستمع والمتفهم و^(١) الالتفات إلى أول الكلام وآخره ، بحسب ^(٢) القضية وما اقتضاه الحال فيها ، لا ينظر في أولها دون آخرها ، ولا في آخرها دون أولها ؛ فإن القضية وإن اشتملت على جمل في بعضها متعلق ببعض ، لأنها قضية واحدة نازلة في شيء واحد . فلا يحصى للمتفهم عن رد ^(٣) آخر الكلام على أوله ، وأوله على آخره ؛ وإذ ذلك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلف . فإن فرق النظر في أجزائه فلا يتوصل به إلى مراده ، فلا يصح الاقتصار في النظر على بعض أجزاء الكلام دون بعض ، إلا في موطن واحد ، وهو النظر في فهم الظاهر بحسب اللسان

معينا على فهم الجمل منفردة ومنضمة إلى أخواتها في قضية أو قضايا . وما زاد أو نقص عنه فافراط أو تقييد . فهذا هو الضابط الذي تأخذ به من مباحث اللغة . وكلامه لا ينافي أنه لا بد أيضا من الوسائل الستة المتقدمة له : من أسباب النزول ، والناسخ والمنسوخ ، والمكي والمدني ، وعلم القراءات ، وعلم الأصول ، وقد أشار إلى بعض ذلك بقوله (وقد يعينه على هذا المقصد النظر في أسباب التنزيل) وعليك بالتأمل في المقام لتعرف هل لا بد للفهم الوسط من ملاحظة غير هذين الأمرين من الأمور الستة المشار إليها وإذا تذكرت ما سبق لهن من بناء المتدقق بعضه على بعض والمكي كذلك وبناء المدني على المكي لاح لك وجه الحاجة في هذا المقام أيضا إلى معرفة المكي والمدني فاستمد المعونة منه تعالى لتصل إلى علم نافع

(١) هذه الواو زائدة : وما بعدها خبر عن الذي أي أن الضابط الذي يلزم أن يكون على بال من يريد الفهم هو الالتفات إلخ

(٢) لا بحسب السورة برمتها دائما ، فقد تكون السورة نازلة في قضايا كثيرة ، فكل قضية تعتبر وحدها طالت أو قصرت ، كما يأتي يانه في سورة البقرة وسورة المؤمنون

(٣) أي بمعرفة أنها يان لها ، أو تؤكد ، أو تكيل ، أو تقترح ، أو تقرير ، وهكذا بما يقتضيه النظر العربي

العربي وما يقتضيه ، لا بحسب مقصود المتكلم . فإذا صح له الظاهر على العربية .
رجع إلى نفس الكلام ، فما قريب يبدو له منه المعنى المراد ، فعليه بالتعبد به .
وقد يمينه على هذا المقصد النظر في أسباب التنزيل ؛ فانها تبين كثيراً من المواضع
التي يختلف مفزاها على الناظر

غير أن الكلام المنظور فيه تارة يكون واحدا بكل اعتبار ، بمعنى أنه أنزل .
في قضية واحدة طالت أو قصرت ، وعليه أكثر سور المفصل ؛ وتارة يكون متعدداً
في الاعتبار ، بمعنى أنه أنزل في قضايا متعددة ؛ كسورة البقرة ، وآل عمران ،
والنساء ، وقرأ باسم ربك ، وأشباهها ولا علينا أنزلت السورة بكاملها دفعة واحدة ،
أم نزلت شيئاً بعد شيء .

ولكن هذا القسم لما اعتباران : « اعتبار » من جهة تعدد القضايا ، فتكون
كل قضية مختصة بنظرها . ومن هنالك ^(١) يلتبس الفقه على وجه ظاهر لا كلام فيه .
ويشترك مع هذا الاعتبار القسم الأول ، فلا فرق بينهما في التماس العلم والفقه .
« واعتبار » من جهة النظم ^(٢) الذي وجدنا عليه السورة ؛ إذ هو ترتيب بالوحي .
لامدخل فيه لآراء الرجال . ويشترك معه أيضاً القسم الأول ، لأنه نظم ألقي بالوحي .
وكلاهما لا يلتبس منه فقه على وجه ظاهر ، وإنما يلتبس منه ظهور بعض أوجه

(١) أي من انظر في كل قضية على حدتها
(٢) أي يوضع كل جزء منها في مكانه مع تعدد القضايا وقوله (ويشترك معه
أيضا القسم الأول) أي من جهة وضع كل جملة منه في مكانها ، ولكن قوله
(وكلاهما لا يلتبس منه فقه على وجه ظاهر) غير ظاهر في القسم الأول
لأن هذا الوضع من القسم الأول يفيد الفقه المطلوب في القضية ، بل قد يتوقف
الفقه فيها على النظر فيما بين أجزائها من فصل ووصل يبين بهما غرض التوكيد من
غرض التكميل وهكذا من الأغراض التي تفهم من نظم الجمل بعضها مع بعض في
التفنية الواحدة . أليس هذا هو الذي يقول فيه أنه لا بد (من رد آخر الكلام
على أوله وأوله على آخره وإذ ذاك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلف إلى أن
قال : فعليه بالتعبد به)

الاعجاز، وبعض مسائل فيه عليها في المسألة^(١) السابقة قبل، وجميع ذلك لا بد فيه من النظر في أول الكلام وآخره بحسب تلك الاعتبارات، فاعتبار جهة النظم مثلاً في السورة لا يتم به فائدة إلا بعد استيفاء جميعها بالنظر، فالاعتصار على بعضها فيه غير مفيد غاية المقصود. كما أن الاعتصار على بعض الآية في استفادة حكم ما لا يفيد إلا بعد كمال النظر في جميعها

فسورة البقرة مثلاً كلام واحد باعتبار النظم، واحتوت على أنواع من الكلام بحسب ما به فيها، منها ما هو كالقدمات والتحذيرات بين يدي الأمر المطلوب، ومنها ما هو كالمؤكد والتميم، ومنها ما هو المقصود في الإنزال. وذلك^(٢) تقرير الأحكام على تفاصيل الأبواب، ومنها الخواتم المائدة على ما قبلها بالتأكيد والتثبيت وما أشبه ذلك. ولا بد من تمثيل شيء من هذه الأقسام، فيه يبين ما تقدم؛ فقوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ إِلَى قَوْلِهِ: كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ) كلام واحد وإن نزل في أوقات شتى، وحاصله بيان الصيام وأحكامه، وكيفية آدابه، وقضائه، وسائر ما يتعلق به من الجلائل التي لا بد منها ولا ينبغي الإغفاله. ثم جاء قوله: (وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ) الآية! كلاماً آخر بين أحكاماً أخرى. وقوله: (يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ. قُلْ: هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ) وانتهى الكلام على قول طائفة، وعند أخرى أن قوله: (وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ) الآية!

(١) الحادية عشرة من بناء المدنى على المكي وبناء كل بعضه على بعض في الفهم، وهذا يؤكد ما قلناه من أن النظر فيما بين أجزاء القضية الواحدة يفيد فهمها. إلا أنه يقال لا يلزم من تقدم جملة على أخرى في النظم أن تكون متقدمة عليها في النزول كما في آتى العدة في ربيع (والوالدات يرضعن) فالآية السابقة في التلاوة والنظم متأخرة في النزول، وناسخة للتأخرة، وكلاهما مدنى أيضاً

(٢) أى المقصود الأول في الإنزال هو تقرير الأحكام في كل باب وقضية من القضايا المتعددة.

من تمام (١) مسألة الألهة ، وإن انجرمة شئ . آخر ، كما انجر على القولين معا تذكير وتقديم لأحكام الحج في قوله : (قل هي مواقيت للناس والحج) وقوله تعالى : (إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ) نازلة في قضية واحدة وسورة (اقرأ) نازلة في قضيتين : الأولى الى قوله (عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ) ، والأخرى ما بقي الى آخر السورة

وسورة المؤمنين نازلة في قضية واحدة ، وإن اشتملت على معان كثيرة ؛ فإنها من المكيات ، وغالب المكي أنه مقرر لثلاثة معان ، أصلها معنى واحد وهو الدعاء الى عبادة الله تعالى :

« أحدها » تقرير الوجدانية لله الواحد الحق . غير أنه يأتي على وجوه ؛ كتنفي الشريك بإطلاق ، أو نفيه بقيد ما ادعاه الكفار في وقائع مختلفة ، من كونه مقرباً الى الله زلفى ، أو كونه ولداً ، أو غير ذلك من أنواع الدعاوى الفاسدة « والثاني » تقرير النبوة للنبي محمد ، وأنه رسول الله اليهم جميعاً ، صادق فيما جاء به من عند الله . الا أنه وارد على وجوه أيضاً ؛ كإثبات كونه رسولا حقا ، ونفي ما ادعوه عليه من أنه كاذب ، أو ساحر ، أو مجنون ، أو يعطه بشر ، أو ما أشبه ذلك من كفرهم وعنادهم

« والثالث » إثبات أمر البعث والدار الآخرة وأنه حق لا ريب فيه ، بالأدلة الواضحة ، والرد على من أنكر ذلك بكل وجه يمكن الكافر انكاره به ، فرد بكل وجه يلزم الحجة ، ويكتفى بالخصم ، ويوضح الأمر فهذه المعاني الثلاثة هي التي اشتمل عليها المنزل من القرآن بمكة في عمدة الأمر . وما ظهر يبادى الرأي خروجه عنها فراجع اليها في محصول الأمر . ويتنبه ذلك « الترغيب والترهيب ، والأمثال والقصص ، وذكر الجنة والنار ووصف يوم القيامة ، وأشبه ذلك

(١) فهو ضرب مثل لسؤالهم عن الهلال يبدو صغيرا الخ وليان ان هذا السؤال خروج عما يهمهم في دينهم ودنياهم ، وأنه مجرد تصف كاتيان السيوت من ظهورها بدل أبوابها

فإذا قرر هذا وعدنا الى النظر في سورة المؤمنين مثلاً وجدنا فيها المعاني الثلاثة على أوضح الوجوه - إلا أنه غلب على نسقها ذكر إنكار الكفار للنبوّة ، انتهى هي المدخل للمعنيين الباقين ، وإنيهم لما أنكروا ذلك بوصف البشرية ، ترفعا منهم أن يرسل إليهم من هو مثلهم ، أو ينال هذه الرتبة غيرهم إن جاءت . فكانت الصورة تبين وصف البشرية وما تنازعوا فيه منها ، وبأى وجه تكون على أكمل وجوها حتى تستحق الاصطفا والاحتباء من الله تعالى ، فافتتحت السورة بثلاث جمل :

« إحداهما ، وهي الاكّد في المقام — بيان الأوصاف المكتسبة للعبد التي إذا اتصف بها رفعه الله وأكرمه ، وذلك قوله : (قد أفلح المؤمنون — الى قوله : هم فيها خالدون)

« والثانية ، بيان أصل التكوين للإنسان وتطويّره الذي حصل له ، جاريا على مجازي الاعتبار والاختيار ، بحيث لا يجد الطاعن الى الطعن على من هذا حاله سبيلا . « والثالثة ، بيان وجوه الإمداد له من خارج بما يليق به في التربة والرفق ، والإعانة على إقامة الحياة ، وأن ذلك له بتسخير السموات والأرض وما بينهما . وكفى بهذا تشريفاً وتكريماً

ثم ذكرت قصص من تقدم مع أنبيائهم واستهزائهم بهم بأمور منها كونهم من البشر : ففي قصة نوح مع قومه قولهم : (ما هذا إلا بشر مثلكم يريد أن يتفضل عليكم) . ثم أجمل ذكر قوم آخرين أرسل فيهم رسولا منهم ، أي من البشر لا من الملائكة ، فقالوا : (ما هذا إلا بشر مثلكم يا كلِّ بما تاكلون منه) الآية ١ (ولئن أطعتم بشراً مثلكم إنكم إذا لخاسرون) ثم قالوا : (إن هو إلا رجل افتري على الله كذبا) أي هو من البشر ، ثم قال تعالى : (ثم أرسلنا رسلاً تترى كلما جاء أمةً رسولها كذبوه) . فقوله (رسولها) مشيراً الى أن المراد رسولها الذي تعرفه منها ، ثم ذكر موسى وهارون وردّ فرعون وملائته بقولهم : (أنؤمن لبشرين

مثلاً ؟) الفخ . هذا كله حكاية عن الكفار الذين غضوا من رتبة النبوة بوصف البشرية ، تسلياً لمحمد عليه الصلاة والسلام ، ثم بين أن وصف البشرية للإنبياء لاغض فيه ، وأن جميع الرسل إنما كانوا من البشر ، يأكلون ويشربون كجميع الناس ، والاختصاصُ أمر آخر من الله تعالى ، فقال بعد تقرير رسالة موسى : (وَجَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ آيَةً) وكانا مع ذلك يأكلان ويشربان ، ثم قال : (يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ) أى هذا من نعم الله عليكم ، والعملُ الصالح شكر تلك النعم ، ومشرف للعامل به ، فهو الذى يوجب التخصيص ، لا الأعمال السيئة . وقوله : (وَأَنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً) إشارة الى التماثل بينهم ، وأنهم جميعاً مصطفون من البشر . ثم ختم هذا المعنى بنحو مما به بدأ ، فقال : (إِنَّ الَّذِينَ هُمْ مِنْ خَشْيَةِ رَبِّهِمْ مُسْفِقُونَ — الى قوله : هم لها سابقون)

وإذا توّمل هذا النظم من أول السورة الى هنا فهم أن ما ذكر من المعنى هو مالمقصود ، مضافاً الى المعنى الآخر وهو أنهم إنما قالوا ذلك وغضوا من الرسل بوصف البشرية ، استكباراً من أشرفهم ، وعتوّاً على الله ورسوله ، فإن الجملة الأولى من أول السورة تشعر بخلاف الاستكبار ، وهو التعمد لله بتلك الوجوه المذكورة ، والجملة الثانية مؤذنة بأن الانسان منقول فى أطوار العدم وغاية الضعف ، فإن التارات السبع أتت عليه وهى كلها ضعف الى ضعف ، وأصله العدم ، فلا يليق بمن هذه صفته الاستكبار ، والجملة الثالثة مشعرة بالاحتياج الى تلك الأشياء والافتقار اليها ، ولو لا خلقها لم يكن للإنسان بقاء بحكم العادة الجارية . فلا يليق بالفقير الاستكبار على من هو مثله فى التشاء والخلق . فهذا كله كالتنكىت عليهم والله أعلم . ثم ذكر القصص فى قوم نوح : (فَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ) والملائكة هم الأشراف وكذلك فيمن بعدهم : (وَقَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا الْآخِرَةِ) وأتْرَفْنَاهُمْ) الآية ! وفى قصة موسى : (أَتُؤْمِنُ لِبَشَرَيْنِ مِثْلِنَا وَقَوْمُهُمَا لَنَا عَابِدُونَ) ومثل هذا الوصف يدل على أنهم لشرفهم فى قومهم قالوا هذا الكلام . ثم قوله

(فردهم في غيرهم حتى حين - الى قوله : لا يشعرون) رجوع الى وصف أشراف قريش ، وأهمهم إما تشرفوا بالمال والبنين ، فرد عليهم بأن الذي يجب له الشرف من كان على هذا الوصف وهو قوله : (إن الذين هم من خشية ربهم مشفقون) ثم رجعت الآيات^(١) الى وصفهم في ترفهم وحال ما لهم ، وذكر النعم عليهم ، والبراهين على صحة النبوة ، وأن ما قال عن الله حق من إثبات الوحانية ، ونفى الشريك . وأمور النار الآخرة للمطيمين والعاصين ، حسب اقتضاه الحال والوصف للفريقين . فهذا النظر اذا اعتبر كلياً^(٢) في السورة وجد على أتم من هذا الوصف ، لكن على منهاجه وطريقه . ومن أراد الاختبار في سائر سور القرآن فالإبواب مفتوح ، والتوفيق بيد الله . فسورة المؤمنين قصة واحدة في شيء واحد

وبالجملة حيث ذكر قصص الأنبياء عليهم السلام ؛ كنوح ، وهود ، وصالح ولوط ، وشعيب ، وموسى ، وهارون ، فإنما ذلك تسلية لمحمد عليه الصلاة والسلام وتثبيت لفؤاده ، لما كان يلقي من عناد الكفار وتكذيبهم له على أنواع مختلفة ، فتذكر القصة على النحو الذي يقع له مثله . وبذلك اختلف^(٣) مساق القصة الواحدة بحسب اختلاف الأحوال ، والجميع حق واقع لا إشكال في صحته . وعلى حذو ما تقدم من الأمثلة يحتذى في النظر في القرآن لمن أراد فهم القرآن . والله المستعان

(١) أى من قوله (حتى إذا أخذنا مترفهم بالعذاب الخ)

(٢) أى أن بيانه لذلك إجمالى لا تفصيلي . ولو أنه اعتبر التفصيل السكلي لكان ظهور ارتباط أجزاء السورة بعضها ببعض وأنها لبيان الأمور الثلاثة التي ذكرها أولاً أوضح بما قال

(٣) فتارة تذكر مفصلة مطولة ، وتارة يقتصر على بعض آخر ، بحسب ما يقع منهم له صلى الله عليه وسلم

(١)
فصل

وهل للقرآن مأخذ في النظر على أن جميع سورة كلام واحد بحسب خطاب العباد ، لا بحسبه في نفسه ؟ فإن كلام الله في نفسه كلام واحد لا تعدد فيه بوجه ولا باعتبار ، حسبائين في علم الكلام ، وإنما مورد البحث هنا باعتبار خطاب العباد تنزلاً لما هو من معهودهم فيه . هذا محل احتمال وتفصيل

فيصح في الاعتبار أن يكون واحداً بالمعنى المتقدم ، أي يتوقف فهم بعضه على بعض بوجه ما ؛ وذلك أنه يبين بعضه بعضاً ، حتى إن كثيراً منه لا يفهم معناه حق الفهم إلا بتفسير موضع آخر أو سورة أخرى ، ولأن كل منصوص عليه فيه من أنواع الضروريات مثلاً مقيد بالحاجيات ، فإذا كان كذلك فبعضه متوقف على البعض في الفهم . فلا محالة أن ما هو كذلك فكلام واحد ، فالقرآن كله كلام واحد بهذا الاعتبار (٢)

ويسح أن لا يكون كلاماً واحداً . وهو المعنى الأظهر فيه ، فإنه أنزل سوراً مفصلاً بينها معنى وابتداء ، فقد كانوا يعرفون انقضاء السورة وابتداء الأخرى بنزول (بسم الله الرحمن الرحيم) في أول الكلام . وهكذا نزول أكثر الآيات التي نزلت على وقائع وأسباب يعلم من أفرادها بالنزول استقلال معناها للفهم . وذلك لا إشكال فيه

(١) الكلام قبله في النظر إلى السورة الواحدة والكلام هنا في النظر إلى القرآن كله جملة واحدة

(٢) هذا هو الظاهر الذي يصح التحويل عليه . وأدله فيه لا تنقص وأما كونه نزل سوراً مفصلاً بعضها من بعض بسم الله الخ فلا يقتضي استقلال بعضها عن بعض بالمعنى المراد . وكيف يتأتى بناء المدنى على المكى وأن كلا منهما يبنى بعضه على بعض إذا أخذت كل سورة على حداثها غير منظور فيها لما ورد في غيرها ؟ وأين يكون اليان والنسخ ؟ ومعلوم أنه لا يلزم في اليان ولا في النسخ أن يكون المنسوخ والناسخ والمين واليان في سورة واحدة فقوله (ولا إشكال فيه) غير ظاهر

﴿ المسألة الرابعة عشرة ﴾

إعمال الرأى في القرآن جاء ذمه ، وجاء أيضاً ما يقتضى إعماله . وحسبك من ذلك ما نقل عن الصديق ، فانه نقل عنه أنه قال — وقد مثل في شيء من القرآن « أى سماء تظللنى ، وأى أرض تغلبنى ، إن أنا قلت في كتاب الله ما لا أعلم ؟ » وربما روى فيه : إذا قلت في كتاب الله برأى ، ثم مثل عن الكلاله المذكورة في القرآن ، فقال : **﴿ أقول فيها برأى ، فان كان صواباً فمن الله ، وإن كان خطأ فني ومن الشيطان . الكلاله كذا وكذا ﴾** فهذان قولان اقتضيا إعمال الرأى وتركه في القرآن . وهما لا يجتمعان .

والقول فيه أن الرأى ضربان :

(أحدهما) جار على موافقة كلام العرب وموافقة الكتاب والسنة . فهذا لا يمكن إعمال مثله لعالم بهما ؛ لأمر :

أحدها أن الكتاب لا بد من القول فيه ، ببيان معنى ، واستنباط حكم ، وتفسير لفظ ، وفهم مراد ، ولم يأت جميع ذلك عن تقدم ، فإما أن يتوقف دون ذلك فتعطل الأحكام كلها أو أكثرها ، وذلك غير ممكن فلا بد من القول فيه بما يليق (والثاني) أنه لو كان كذلك لزم أن يكون الرسول صلى الله عليه وسلم مبنياً ذلك كله بالتوقيف ، فلا يكون لأحد فيه نظر ولا قول ، والمعلوم أن عليه الصلاة والسلام لم يفعل ذلك ، فدل على أنه لم يكلف به على ذلك الوجه ، بل بين منه ما لا يوصل إلى علمه إلا به ، وترك كثيراً مما يدركه أرباب الاجتهاد باجتهادهم ، فلم يلزم في جميع تفسير القرآن التوقيف

(والثالث) أن الصحابة كانوا أولى بهذا الاختياط من غيرهم ، وقد علم أنهم فسروا القرآن على ما فهموا ، ومن جهتهم بلغنا تفسيراً معناه ، والتوقيف ينافي هذا فلا بد من القول بالتوقيف والمنع من الرأى لا يصح

(والرابع) أن هذا البرض لا يمكن ؛ لأن النظر في القرآن من جهتين : من جهة

الأمر الشرعية ، قد يسلّم القول بالتوقيف فيه وترك الرأى والنظر ، جدلاً . ومن جهة المآخذ العربية . وهذا لا يمكن فيه التوقيف ، وإلا لزم ذلك في السلف الأولين ، وهو باطل ، فاللازم عنه مثله . وبالجمله فهو أوضح من إطناب فيه

﴿ وأما الرأى ﴾ غير الجارى على موافقة العربية أو الجارى على الأدلة الشرعية فهذا هو الرأى المذموم من غير إشكال ، كما كان مذموماً في القياس أيضاً ، حسبما هو مذکور في كتاب^(١) القياس ؛ لأنه يقول على الله بغير برهان ، فيرجع إلى الكذب على الله تعالى . وفي هذا القسم جاء من التشديد في القول بالرأى في القرآن ما جاء ؛ كما روى عن ابن مسعود : (ستجدون أقواماً يدعونكم إلى كتاب الله وقد نبذوه وراء ظهورهم . فليكنم بالعلم ، وإياكم والتبذع ، وإياكم والتنطع ، وعليكم بالعتيق) . وعن عمر بن الخطاب (إنما أخاف عليكم رجلين : رجل يتأول القرآن على غير تأويله ، ورجل ينافس الملك على أخيه) وعن عمر أيضاً : (ما أخاف على هذه الأمة من مؤمن ينهأ إيمانه ، ولا من فاسق بين فقهه ، ولكنى أخاف عليها رجلاً قد قرأ القرآن حتى أذلقه بلسانه ، ثم تأوله على غير تأويله) والذي ذكر عن أبى بكر الصديق أنه سئل عن قوله : (وفاكهة وأبا) فقال : « أى سماء تُظِلُّنى ؟ » الحديث ! وسأل رجل ابن عباس عن (يوم كان مقداره خمسين ألف سنة) فقال له ابن عباس : فما يوم كان مقداره خمسين ألف سنة ؟ فقال للرجل : إنما سألتك لتحدثنى . فقال ابن عباس : (ها يومان ذكرهما الله في كتابه ، الله أعلم بهما . نكروا أن تقول في كتاب الله ما لا نعلم) وعن سعيد بن المسيب أنه كان إذا سئل عن شيء من القرآن قال : (أنا لا أقول في القرآن شيئاً) . وسأله رجل عن آية ، فقال : « لا تسألنى عن القرآن ، وسئل عنه من يزعم أنه لا يخفى عليه شيء منه - يعنى عكرمة - . وكأن هذا الكلام مشعر بالإنكار على من يزعم ذلك وقال ابن سيرين : سألت عبيدة عن شيء من القرآن ، فقال : (اتق الله ، وعليك

(١) راجع المسألة الثانية في القياس من كتاب الاحكام للامدى

بالسداد . فقد ذهب الذين يعلمون : فيم أنزل القرآن ؟) وعن مسروق قال :
(اتقوا التفسير ، فإنما هو الرواية عن الله) . وعن إبراهيم قال : (كان أصحابنا
يتقون التفسير ويهابونه) وعن هشام بن عروة قال : (ماسمت أبى ^(١) تأول
آية من كتاب الله) وإنما هذا كله توقي وتحرز أن يقع الناظر فيه فى الرأى
المنموم ، والقول فيه من غير ثبوت - وقد قل غن الأصمى - وجلالته فى معرفة
كلام العرب معلومة - أنه لم يفسر قط آية من كتاب الله ، وإذا سئل عن ذلك
لم يجب : انظر الحكاية عنه فى السكامل للمبرّد

فصل

فالذى يستفاد من هذا الموضع أشياء :
(منها) التحفظ من القول فى كتاب الله تعالى إلا على بينة ، فإن الناس
فى العلم بالأدوات المحتاج إليها فى التفسير على ثلاث طبقات :
إحداها من بلغ فى ذلك مبلغ الراسخين ، كالصحابة والتابعين ومن يليهم .
وهؤلاء قالوا مع التوقى والتحفظ ، والهيبه والخوف من الهجوم . فنحن أولى بذلك
منهم إن ظننا بأنفسنا أننا فى العلم والفهم مثلهم . وهيات
والثانية من علم من نفسه أنه لم يبلغ مبالغهم ولاداناهم . فهذا طرف لا إشكال
فى تحريم ذلك عليه

والثالثة من شك فى بلوغه مبلغ أهل الاجتهاد ، أو ظن ذلك فى بعض علومه
دون بعض . فهذا أيضا داخل تحت حكم المنع من القول فيه ؛ لأن الأصل عدم
العلم ، فعند ما يبقى له شك أو تردد فى السخول مدخل العلماء الراسخين فانسحب

(١) كيف وقد تأول عروة آية (إن الصفا والمروة من شعائر الله على غير وجهها
وقالت له أم المؤمنين خالته : بشما قلت يا ابن أختى ؟ إلا أن يقال إنه نفى سماعه
أو يقال إن كلامه كان من قبيل الاستفهام عن صحة ما فهمه ، ولم يجزم به ، فثله
ليس من موضوعنا

الحكم الأول عليه باق بلا إشكال . وكل أحد فقيه نفسه في هذا المجال . وربما تعدى بعض أصحاب هذه الطبقة طوره ، فحسن ظنه بنفسه ، ودخل في الكلام فيه مع الراسخين . ومن هنا افرقت الفرق ، وتباينت النحل ، وظهر في تفسير القرآن الخلل

(ومنها) أن مَنْ ترك النظر في القرآن ، واعتمد في ذلك على من تقدمه ، ووكل إليه النظر فيه ، غيرُ معلوم ، وله في ذلك سعة إلا فيما لا بد له منه وعلى حكم الضرورة ، فإن النظر فيه يشبه النظر في القياس كما هو مذكور في بابه ، وما زال السلف الصالح يتخرجون من القياس فيما لانص فيه ، وكذلك وجدناهم في القول في القرآن ، فإن المخطور فيهما واحد ، وهو خوف التقول على الله ، بل القول في القرآن أشد ؛ فإن القياس يرجع إلى نظر الناظر ، والقول في القرآن يرجع إلى أن الله أراد كذا ، أو عني كذا بكلامه المنزل . وهذا عظيم الخطر

(ومنها) أن يكون على بال من الناظر والمفسر والمتكلم عليه أن ما يقوله تصيد منه للمتكلم ، والقرآنُ كلام الله ، فهو يقول بلسان يانه : هذا مراد الله من هذا الكلام فليثبت أن يسأله الله تعالى : من أين قلتَ عني هذا ؟ فلا يصح له ذلك إلا ببيان الشواهد . وإلا فجرد الاحتمال يكفي بأن يقول يحتمل أن يكون المعنى كذا وكذا ، بناء أيضا على صحة تلك الاحتمالات في صلب العلم ، وإلا فالاحتمالات التي لا ترجع إلى أصل غير معتبرة . فكل تقدير لا بد في كل قول يجزم به أو يحتمل — من شاهده يشهد لأصله ، وإلا كان باطلا ، ودخل صاحبه تحت أهل الرأي المذموم والله أعلم

فهرس الجزء الرابع

من كتاب الموافقات وشرحه

صفحة	صفحة
طريق الاستنباط من القرآن ، وذلك على وجهين .	٣ الدليل الثاني السنة
(الاول) أنه قد يقع النص في الكتاب على حكم طرفين ويسكت عن الواسطة الواقعة بينهما ، فتجئ السنة مينة رجوع هذه الواسطة الى أحد الطرفين دون الآخر مثلا . ولذلك أمثلة كثيرة	وفية عشر مسائل
٣٩ (والثاني) أنه قد ينص في الكتاب على الاصل ويسكت عن حكم الفرع فتبين السنة إلحاق الفروع بأصولها ، ولذلك أمثلة كثيرة أيضا	٣ (المسألة الاولى)
٤٧ (ومنها) أن السنة قد تضع قواعد عامة جاء القرآن بجزئياتها متفرقة كحديث (لا ضرر ولا ضرار)	٧ (المسألة الثانية)
٤٨ (ومنها) أن الكتاب يشتمل تفصيلا على كل ما في السنة : لكن محاولة هذا تكلف	(رتبة السنة التأخر عن الكتاب في الاعتبار)
٥٢ (فصل) وقد ظهر مما تقدم الجواب عما أوردوا من الاحاديث التي قالوا ان القرآن لم يبق عليها	١٢ (المسألة الثالثة)
٥٥ (المسألة الخامسة)	(ليس في السنة أمر الا وأصله في القرآن ، وانما هي تبين له وتفصيل)
(السنة غير التعريفية كالقصص ونحوها لا يلزم أن يكون لها أصل في القرآن)	٢٤ (المسألة الرابعة)
	(في بيان كيفية رجوع السنة الى الكتاب وأن للناس في ذلك ما أخذ)
	٢٤ (منها) أن العمل بالسنة راجع الى طاعة الرسول الواجبة بالقرآن
	٢٥ (ومنها) أن السنة تبين مجلات النصوص القرآنية بتحديد الكيفيات والمقادير ونحوها
	٢٣ (ومنها) أن أحكام السنة مينة على مراعاة المقاصد الثلاثة التي جاء بها القرآن بها وهي الضروريات والحاجيات والتحسينيات ومكملات كل منها
	٣٣ (ومنها) أن السنة انما رسمت للنجتهدين

صفحة	صفحة
(إذا أقر غيره على فعل ولم يفعل هو) كان الاقتداء بفعله هو أولى)	٥٨ (المسألة السادسة)
(المسألة التاسعة) ٧٤	(فعل الرسول دليل على مطلق الأذن وتركه دليل على مطلق النهي)
(سنة الصحابة كسنة الرسول يعمل بها ويرجع إليها)	٦٦ (فصل) وإقراره دليل على مطلق رفع الحرج
(المسألة العاشرة) ٨٠	٦٨ (المسألة السابعة)
(ما كشف من المثنيات للرسول فهو حق معصوم . وما لاح للأولياء فهو سامح مطلقون)	(إذا أذن لغيره ولم يفعل هو كان الاقتداء بفعله عليه السلام أولى)
	٧١ (المسألة الثامنة)

القسم الخامس

كتاب الاجتهاد

ولننظر فيه ثلاثة أطراف

الطرف الأول في الاجتهاد

وفيه أربع عشرة مسألة

١١٨ (المسألة الثالثة)	٨٩ (المسألة الأولى)
(في بيان أنه لا اختلاف في أصول الشريعة ولا في فروعها ، ورد الشبه في ذلك)	(الاجتهاد أنواع : منها تخريج المناط ، وتتبع المناط ، وتحقيق المناط ، وهذا الآخر طم وحاشم)
١٣٢ (فصل) وعلى هذا ينبغي قواعد : منها أنه ليس للمقلد أن يتخير من أقوال المجتهدين بالتشبه بل بالترجيح	١٠٥ (المسألة الثانية)
١٣٥ (فصل) وقد أدى إغفال هذا الأصل إلى الضلال في الفتوى بالتحليل .	(لا يبلغ درجة الاجتهاد إلا من فهم مقاصد الشريعة وتمكن من الاستنباط منها)
	١٠٨ (فصل) ولا يلزم المجتهد أن يكون مجتهداً في الوسائل أيضاً إلا في علم العربية

صفحة	صفحة
على علم اللغة ولا على العلم بمقاصد الشارع ()	والتحریم تبعاً للهوى
(المسألة السابعة) ١٦٧	١٤١ (فصل) وقد زعم بعضهم باطلاً أن
(قد يقع الخطأ في الاجتهاد من أهله ومن غير أهله)	اختلاف أهل العلم في الشيء - حجة
(المسألة الثامنة) ١٦٨	على جوازها
(خطأ المجتهد زلة ، تنشأ من التقصير أو التفلة)	١٤٤ (فصل) واعترض بعضهم على منع
١٧٠ (فصل) وينبئ على هذا الاصل أنه	تتبع رخص المذاهب زاعماً أنه يخالف
لا يقلد المجتهد في زلته ، كما لا ينبغي أن	لساحة الدين
يتقص قدره بسببها	١٤٥ (فصل) وربما استجاز ذلك بعضهم
١٧٢ (فصل) ولا يشتر خلافه فيها خلافاً	في وقائع يدعى أنها من مواطن
١٧٣ (فصل) ذكر فيه بعض أسباب	الضرورة
الخلاف الناشئ عن اختلاف الرواية ،	١٤٧ (فصل) في ذكر جملة من مفسد
وأن منه ما يعتبر خلافاً ، ومنه ما لا يعتبر	اتباع رخص المذهب
(المسألة التاسعة) ١٧٤	١٤٨ (فصل) وقال بعضهم يجب الاخذ
(خطأ غير المجتهد زيف ، سببه تحكيم	بأخف القولين طلباً ليسر في الدين
الهوى ، واتباع المتشابه ، ومفارقة الجماعة)	١٥٠ (فصل) في مراعاة الخلاف هل تعتبر
١٧٨ (فصل) تعريف الشريعة للفرق الزائفة	أصلاً في الأحكام وفق تعتبر ؟
اجمالي لا تفصيلي ، غالباً - وحكمة ذلك	١٥٤ (فصل) وهل للمجتهد أن يجمع بين
١٨٥ (فصل) ولهذا الفرق ثلاث خواص	الدليلين أخذاً أو تركاً ؟
اجمالية ، وعلامات تفصيلية لا تنظم	١٥٥ (المسألة الرابعة)
معرفتها	(مواضع الاجتهاد المتباعدة ما ترددت
١٨٩ (فصل) ليس كل ما يعلم بما هو حق	بين طرفين واضحين)
يطلب نشره	١٦٠ (فصل) من لم يعرف مواضع الاختلاف
١٩٢ (فصل) ضلال هذه الفرق لا يخرجها	لم يبلغ درجة الاجتهاد
عن الملة	١٦٢ (المسألة الخامسة)
	(الاستنباط من المساني لا يتوقف على
	علم العربية ، بل على علم مقاصد الشريعة)
	١٦٥ (المسألة السادسة)
	(الاجتهاد بتحقيق المناط لا يتوقف

صفحة	صفحة
عن اتباع الهوى	١٩٤ (المسألة العاشرة)
(المسألة الثالثة عشرة) ٢٢٤	(النظر في مآلات الأفعال مقصود شرعاً)
(المشتغل بعلم الشريعة تمر عليه ثلاثة أدوار) :	١٩٨ (فصل) وينبئ على هذا قواعد :
(الاول) دور البحث عن حكم الأحكام ومقاصدها الكلية . وصاحب هذه الجال من أهل التقليد	(منها) قاعدة الذرائع ٢٠١ (ومنها) قاعدة الحيل ٢٠٢ (ومنها) قاعدة مراعاة الخلاف ٢٠٥ (ومنها) قاعدة الاستحسان ٢١٠ (ومنها) إقامة المصالح الشرعية وإن عرض في طريقها بعض المناكر
٢٢٩ ومن أمثلة هذه المرتبة	٢١١ (المسألة الحادية عشرة)
(والثالث) دور الرجوع الى الجزئيات مع الكليات . وهذا من أهل الاجتهاد قطعاً	(في بيان أسباب الخلاف بين طائفة الشريعة)
٢٢٣ (المسألة الرابعة عشرة)	٢١٤ (المسألة الثانية عشرة)
(في الفرق بين الاجتهاد الخاص بالعلماء والاجتهاد العام لجميع المكلفين ، وماخذ كل)	(من الخلاف ما لا يمد في الحقيقة خلافاً ، بل يرجع الى الوفاق — لأسباب)
٢٣٩ (فصل) وبالنوع الاول غنى الفقهاء وبالنوع الثاني غنى السلف الصالح والصوفية الاول	٢٢٠ (فصل) وقد يقال إن كل خلاف في الشريعة كذلك
	٢٢٣ (فصل) وانما الخلاف الحقيقي مائشاً

الطرف الثاني في الفتوى

وفيه أربع مسائل

٢٥٢ (المسألة الثالثة)	٢٤٤ (المسألة الأولى)
(من خالف فعله قوله لم ينتفع بفتياه)	(المقتي قائم مقام النبي)
٢٥٧ (فصل) وهل يلزم المقلد اتباعه حينئذ ؟	٢٤٦ (المسألة الثانية)
٢٥٨ (المسألة الرابعة)	(تكون الفتوى بالقول وبالفعل وبالإقرار)
(المقتي الخلق بمنصب الفتيا هو من	

صفحة	صفحة
٢٦٠ (فصل) نعم للمجهد أن يأخذ بالإشق في خاصة نفسه سرأ	يحمل الناس على الوسط بين الشدة والرخصة
٢٦٠ (فصل) فليك باستقراء المذاهب لتتظر أيها أقرب الى التصد والتوسط	٢٥٩ (فصل) وقد غلط من زعم أن ترك الترخص حرج وأنه لا واسطة بينهما

الطرف الثالث في الاستفتاء والاقتداء

وفيه تسع مسائل

٢٧٢ (المسألة الخامسة)	٢٦١ (المسألة الاولى)
(هل يقتدى بفعل معصوم أو غيره ، ولو لم يعلم منهم قصد التعبد وطلب التأسي ؟)	(لا يسع المقلد الا السؤال عما يجهل)
٢٨٣ (المسألة السادسة)	٢٦٢ (المسألة الثانية)
(هل يقتدى بأفعال أرباب الاحوال وأقوالهم ؟)	(وإنما يسأل أهل الذكر ، فان تصدوا وجب الترجيح)
٢٨٦ (المسألة السابعة)	٢٦٣ (المسألة الثالثة)
(يذكر فيها بعض أوصاف العلماء الذين يصح تقليدهم)	(الترجيح إما علم أو خاص - والعلم لا يكون بالعلم والتجريح للمرجوح)
٢٩١ (المسألة الثامنة)	٢٦٦ (فصل) وإنما يكون بذكر الفضائل والمزايا الظاهرة فراجع
(يسقط عن العلمى التكليف بما لا يعلم حكمه إذا لم يجد مقنيا)	٢٧٠ (فصل) وربما انتهت الغفلة والتغافل بقوم أن فضلو بعض العلماء أو الصحابة أو الانبياء بالغض من الآخرين
٢٩٢ (المسألة التاسعة)	٢٧٠ (المسألة الرابعة)
(قول المجتهد بالنسبة للعلمى كالدليل بالنسبة للمجهد)	(وأما الترجيح الخاص فبالصدق في الفتيا ، أعنى مطابقة العمل للقول)

كتاب لواحق الاجتهاد

وفيه نظران

النظر الاول فى التعارض والترجيح

وفيه ثلاث مسائل

صفحة	المسألة الأولى	صفحة
الواسطة فتلحق بأيهما أقرب	٢٩٤	
٢٩٨ (فصل) ويرجع الى الضرب الثانى	لا تعارض فى الشريعة فى نفس الامر	
(المسألة الثالثة)	بل فى نظر المجتهد . وهو ضربان	
(فى التعارض الذى يمكن فيه الجمع)	ضرب لا يمكن فيه الجمع ، وضرب	
وهو إما بين جزئيين أو كليين أو كلي	يمكن فيه الجمع)	
وجزئى	٢٩٥ (المسألة الثانية)	
٢٠٤ مثال لا وقع فيه التعارض بين كليين	(فى التعارض الذى لا يمكن فيه الجمع)	
٢٠٨ يان وجه الجمع فى هذا المثال	ومنه تعارض دليلى الطرفين على	

النظر الثانى فى أحكام السؤال والجواب

وفيه ست مسائل

المسألة الخامسة	٣٢٨	المسألة الأولى	٣١١
(لا بد للمناظر المستعين أن يسأل		(فى بيان الحال التى يلزم فيها العالم	
من يوافقه فى الأصول لا من يخالفه)		أن يحجب المتعلم)	
٣٣٣ فصل تمهيدى للمسألة السادسة		٣١٣ (المسألة الثانية)	
(المسألة السادسة)	٣٣٤	(الاكثار من الاستة مذموم)	
(وأما المناظر لاقناع الغير فلا بد أن		٣١٤ (فصل) فى بيان بعض مواضع مما	
تكون إحدى مقدمتيه مسلمة عند		يكره فيه السؤال	
خصمه)		٣٣١ (المسألة الثالثة)	
٣٣٧ (فصل) ولا يلزم أن تكون المقدمات		(الاعتراض على أهل العلم مذموم)	
على الوضع المنطوق ، وقد يكون		٣٣٤ (المسألة الرابعة)	
هذا سهلا مقبولا		(الاعتراض على ظواهر النصوص	
(تم)		غير مسموع)	

الموافقات

في

أصول الشريعة

لأبي إسحق الشافعي

وهو زعيم النخبة القليلة المالكية المتوفى ٢٠٤ هـ

(وعليه شرح جليل)

التحرير دعاويه وكشف مراياه، وتخرج أحاديثه، ونقد آرائه نقداً علياً
يعتمد على النظر العقلي وعلى روح التشريع ونصوصه

بقلم

حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الكبير شيخ علمنا دمياط
الشيخ عبد الله دراز

وقد عني بضبطه وترقيمه ووضع تراجمه

الأستاذ محمد عبد الله دراز المدرس بقسم التخصص بالأزهر الشريف

الجزء الرابع

حق الطبع محفوظ للشارح

يطلب من المكتبة البخارية الكسبية بأول شارع محمد علي بمصر

لصاحبها، مصطفى محمد

الدليل الثاني السنة

ويتعلق بها النظر في مسائل :

المسألة الأولى

يطلق لفظ (السنة) على ما جاء منقولاً عن النبي صلى الله عليه وسلم على الخصوص ، مما لم ينص^(١) عليه في الكتاب العزيز ، بل إنما نص عليه من جهته عليه الصلاة والسلام ، كان بياناً لما في الكتاب أولاً

(١) قال في المنهاج : هي ما صدر منه صلى الله عليه وسلم من الأفعال والأقوال التي ليست للاعجاز يعني ليست من القرآن ، وقد تكون متضمنة لمعنى ورد فيه . قوله (مما لم ينص عليه في الكتاب) ليس معناه أنه يلزم في إطلاق السنة ألا تكون واردة في معنى قد تضمنه الكتاب العزيز ، بل معناه مما لم يكن معتبراً جزءاً من الكتاب بنفس ألفاظه . وبدل على هذا قوله (كان بياناً لما في الكتاب أولاً) لأنه إنما يكون بياناً له إذا كان الكتاب متضمناً لأصل المعنى ، فتجيب السنة شارحة ومبينة . وزاد بعضهم قيد (مما ليس من الأعمال الطبيعية) وتركه غيره لظهوره وقوله (كان ذلك مما نص عليه في الكتاب) أي وحده أو مع السنة أيضاً . وقوله (أولاً) أي بأن نص عليه في السنة فقط . وإنما حملناه على هذا ليصح كون هذا المعنى مغايراً لما قبله وأعم منه وقوله (وإن كان العمل بمقتضى الكتاب) أي في بعض صور هذا الإطلاق . وهذا ظاهر قوله أولاً (بل إنما نص عليه من جهته) أن هذا الإطلاق خاص بالأقوال ، ولا يشمل الأفعال ، وقوله بعد (يعمل على وفق ما عمل عليه النبي عليه السلام مع ضميمته قوله . وكأن هذا الإطلاق إنما اعتبر فيه عمل صاحب الشريعة) يقتضي أن الإطلاق الثاني لخاص بالأفعال ، ولا يشمل الأقوال المترجمة منه إلى غيره بالأوامر والنواهي فيما لا يتعلق به عليه السلام ويكون قول صاحب المنهاج وغيره إن السنة ما صدر منه إلخ تعريفاً للإطلاق العام ، ويكون لكل من هذين الإطلاقين في كلام المؤلف غرضاً ، ويساعد على أن غرضه الخصوص

ويطلق أيضاً في مقابلة البدعة ، فيقال : « فلان على سنة » إذا عمل على وفق ما عمل عليه النبي صلى الله عليه وسلم ، كان ذلك مما نص عليه في الكتاب أو لا ، ويقال : « فلان على بدعة » إذا عمل على خلاف ذلك . وكأن هذا الإطلاق إنما اعتبر فيه عمل صاحب الشريعة ، فأطلق عليه لفظ السنة من تلك الجهة ، وإن كان العمل بمقتضى الكتاب

ويطلق أيضاً لفظ السنة على ما عمل عليه الصحابة ، وجد ذلك في الكتاب أو السنة ^(١) أو لم يوجد ، لكونه اتباعاً لسنة ثبتت عندهم لم تنقل إلينا ، أو اجتهداً ^(٢) مجتمعاً عليه منهم أو من خلفائهم ، فإن إجماعهم إجماع ، وعمل خلفائهم راجع أيضاً إلى حقيقة ^(٣) الإجماع ، من جهة ^(٤) حمل الناس عليه حسب اقتضاه النظر في الإطلاقين قوله بعد . (وإذا جمع ما تقدم تحصل منه في الإطلاق أربعة أوجه) وقد عد منها الأقراروها وإن لم يصرح به في تفاصيل الإطلاقات ، إلا أنه تقدم له عد الأقرار من الأفعال

(١) أي عثرنا عليه في السنة أو لم نعثر عليه فيها ، ليصح قوله بعد (لكونه اتباعاً لسنة ثبتت عندهم لم تنقل إلينا) وإذا حمل قوله (لم يوجد) على ظاهره وأنها لم تصدر عن النبي صلى الله عليه وسلم أصلاً لم يظهر قوله (لكونه اتباعاً لسنة الخ) فإنه وما بعده راجع إلى قوله (أو لم توجد) بيانا له . ولو كان هذا راجعاً إلى قوله (وجد) لم يكن لتقييده بقوله (لم تنقل إلينا) معنى

(٢) لا يقال إن الاجتهاد هو النظر في الأدلة من كتاب وسنة الخ فلا تظهر عقابته بما قبله ، لانا نقول إن صورة اتباع السنة تفرض فيما كان الدليل هو السنة مباشرة ، وما بعده بواسطة القياس ونحوه

(٣) انظر لم لم يقل (راجع إلى اتباع سنة لم تنقل إلينا) كما قال في سابقه ؟ بل اقتصر فيه على شق الاجتهاد والاجماع . قد يقال إن الأول في الحقيقة داخل في إطلاق السنة المشهور ، فلا حاجة للنص عليه إلا لجرد التنبيه على صورة يتوهم عدم دخولها والمهم عنده هو ادخال ما يرجع لبقية الأدلة من الاجماع والاستحسان والمصالح ، فلذا لم يكرره فيما يتعلق بخلفائهم ، لكن كان عليه أن يذكر القياس أيضاً

(٤) أي قلنا حملوا الناس عليه والزمه الجميع وساروا فيه بدون تكبير دل على إجماعهم عليه ، وهو أولى بالتعبول من الاجماع السكوتي ، لأن هذا قد صاحبه عمل الجميع

المصلحة عندهم . فيدخل تحت هذا الإطلاق المصالح ^(١) المرسلة والاستحسان ؛ كما فعلوا في حد الحُر ^(٢) ، وتضمين ^(٣) الصناعات وجمع ^(٤) المصحف ، وحمل الناس

(١) أى ما كان منها في عهد الصحابة

(٢) حيث كان تعزير الشارب في عهده صلى الله عليه وسلم غير محدود ، بل كانوا يضربون الشارب تارة نحو أربعين وتارة يلفون ثمانين ، وكذا في عهد أبي بكر ، فلما كان في آخر إمرة عمر ، ورأى شيوع الشرب في الناس ، بعد ما صاروا في سعة من العيش وكثرة الثمار والأغائب ، استشار الصحابة في حد زاجر ، فقال علي : نرى أن تجلده ثمانين لأنه إذا شرب سكر ، وإذا سكر هذى ، وإذا هذى افتري ، وعلى المفتري جلد ثمانين . وقال عبد الرحمن بن عوف : أرى أن تجعلها كاخف الحدود يعني ثمانين . وعليه فتحديد الثمانين هو السنة التي عمل عليها الصحابة باجتهاد منهم وأجمعوا عليه . قال في المرقاة : أى للسياسة

(٣) قال في منح الجليل وقد أسقط النبي صلى الله عليه وسلم الضمان عن الاجراء وخص العلماء من ذلك الصناعات فضمنوم نظرا واجتهادا . وقال المؤلف في الاعتصام ان الخلفاء الراشدين قضوا بتضمين الصناعات وقال علي (لا يصلح الناس الا بهذا) ووجه المصلحة أن الناس لهم حاجة اليهم ، وهم يفتنون على الامتعة ، ويغلب عليهم التفريط ، فلو لم يضمنوا مع مسيس الحاجة اليهم لافضى الى أحد أمرين : إما ترك الاستصناع بالكلية ، وذلك شاق على الخلق ، وإما أن يعملوا ولا يضمنوا بدعواهم المهلاك ، فتضيع الأموال ويقل الاحتراز وتكثر الخيانة . فكانت المصلحة التضمن اه

(٤) أى في زمن أبي بكر (حيث كان مفرقا في المصحف والسبب والعظام ، لجعله مجتمعا كله في مصحف ملثمة خشية أن يضيع منه شيء مكتوب ، وإن كان محفوظا كله في صدور كثيرين من الصحابة ، ثم في زمن عثمان لما اختلف الناس في وجوه القراءة حتى صار يكفر بعضهم بعضا لأن ما لم يكن يعرفه الواحد منهم من الوجوه ينكره على غيره وينسبه للكفر ، فلذلك ندب عثمان طائفة من الصحابة موثوقا بأمانتهم وعلمهم ، ووكّل اليهم كتابة خمسة مصاحف يقتصرون فيها على الوجوه التي نزل بها القرآن ابتداء ، وكلها بلغة قريش ، فلا يتجاوزونها الى ما يتلى باللغات الأخرى (التي كان رخص لأهلها بالقراءة بها تيسيرا عليهم بعد ما تلقوها

على القراءة بحرف واحد^(١) من الحروف السبعة ، وتدوين^(٢) اللواوين ، وما أشبه ذلك^(٣) . ويدل على هذا الإطلاق قوله^(٤) عليه الصلاة والسلام : « عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين^(٥) » . وإذا جمع ما تقدم تحصل منه في الإطلاق أربعة أوجه : قوله عليه الصلاة والسلام ، وقوله ، وإقراره^(٦) — وكل

عنه صلى الله عليه وسلم (فلما اتصلت القبائل وامتزجت لغة قريش بلغات الآخرين لم يبق داع لاستعمال هذه القراءات المؤدية الى كثرة الاختلاف بين المسلمين فيما هو أصل الدين . ولما كانت المصاحف غارية من النقط والشكل وسعت وجوه القراءة المتفق عليها بلغة قريش ، وأرسل عثمان المصاحف الى الامصار آمرا بالانقصار على ما وافقها وترك ما خالفها الذي صار في حكم المنسوخ فذان الجمعان لم يكونا في عهده صلى الله عليه وسلم ، بل حصلوا باجتهاد الخلفيتين وبعض الصحابة وأقرم الباقون على كون ذلك مصلحة

(١) يعني الموافق لما في هذه المصاحف الثمانية . قال في الاعتصام إنه جمع الناس على قراءة لا يحصل فيها الاختلاف في الغالب ، لأنهم لم يختلفوا الا في القراءات الأخرى ، ولم يخالف في عدم القراءة بغير ما في المصاحف الا ابن مسعود فانه أتى طرح ما غنده من القراءات المخالفة لما

(٢) أي الذي حصل في عهد عمر لكتابة أسماء الجيوش ، والعرفاء ، وآلات الحرب ، وأموال بيت المال ومصارفها ، وغير ذلك مما يحتاج اليه الخليفة والولاية (٣) كولاية العهد ، من أي بكر لعمر ، وكترك الخلافة شورى بين ستة وعطيل السكة للمسلمين واتخاذ السجن لأزباب الجرائم ، في عهد عمر ، وكهدم الاوقاف التي بازاء مسجد الرسول وتوسيع المسجد بها وتجديد أذان الجمعة في السوق ، في عهد عثمان ولم يكن في شيء من ذلك سنة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وإنما هو بالنظر المصلحي الذي أقره الصحابة رضي الله عنهم

(٤) أي قد أضاف صلى الله عليه وسلم السنة إليهم كما أضافها الى نفسه فستهم هي ما علوه استنادا لسنة صلى الله عليه وسلم وان لم تطلع عليها منقولة عنه ، وكذا ما استنبطوه بما اقتضاه نظرهم في المصلحة

(٥) أخرجه أبو داود والترمذي

(٦) وبمجموع الثلاثة هو ما يطلق عليه السنة عند الأصوليين

ذلك إما متلقى بالوحي أو بالاجتهاد ، بناء على صحة الاجتهاد . في حقه — وهذه ثلاثة . والرابع ما جاء عن الصحابة أو الخلفاء . وهو وإن كان ينقسم الى القول والفعل والإقرار ، ولكن غد وجهها واحداً ، إذ لم يتفصل الأمر فيما جاء عن الصحابة تفصيلاً ما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم

﴿ المسألة الثانية ﴾

رتبة السنة التأخر عن الكتاب في الاعتبار ^(١) . والدليل على ذلك أمور :
أحدها أن الكتاب مقطوع به ، والسنة مظنونة . وللقطع فيها إما يصح في الجملة لافي التفصيل ، بخلاف الكتاب فإنه مقطوع به في الجملة والتفصيل . والمقطوع به مقسم على المظنون . فإزيم من ذلك تقديم الكتاب على السنة والثاني أن السنة إما بيان للكتاب ، أو زيادة على ذلك . فإن كان بياناً فهو كمن على المبين في الاعتبار ، إذ يلزم من سقوط المبين سقوط البيان ، ولا يلزم من سقوط البيان سقوط المبين ، وما شأنه هذا فهو أولى في التقدم ، وإن لم يكن بياناً فلا يعتبر إلا بعد أن لا يوجد في الكتاب وذلك طيل على قدم اعتبار الكتاب والثالث ما دل على ذلك من الأخبار والآثار ، كحديث معاذ : « بم يحكم قال : بكتاب الله . قال فإن لم تجد ؟ قال : بسنة رسول الله . قال : فإن لم تجد ؟ قال : أجتهد رأيي » الحديث ^(٢) وعن عمر بن الخطاب أنه كتب الى شريح :

(١) أي فإذا ورد ما ظاهره المعارضة أخذ بالكتاب وقدم عليها . هذا ما يقصده كما يدل عليه بقية المسألة ، وإن كان الدليل الثاني باعتبار شقه الأول لا يتج هذا المعنى وإنما يتج مجرد التبعية كالفرع مع الأصل ، بل جهة كونها بياناً يقتضي تقديمها عليه إذا ظن التعارض ، ولذلك استدل من قال بتقديم السنة على الكتاب بقوله تعالى (لتبين للناس ما نزل إليهم) المفيد لأنها قاضية على الكتاب إلا أنه لاحظ في البيان معنى آخر يقتضي أن يكون مؤخر الرتبة عن المبين ، لكنّه معنى شرعى لا تقوم على مثله الأدلة في هذا الفن

(٢) أخرجه في التيسير عن أبي داود والترمذي بلفظه (كيف تقضى إذا عرض

« إذا أتاك أمر فاقض بما في كتاب الله . فإن أتاك ما ليس في كتاب الله فاقض بما سن فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم » الخ - وفي رواية عنه : « إذا وجدت شيئاً في كتاب الله فاقض فيه ولا تلتفت الى غيره » وقد بين^(١) معنى هذا في رواية أخرى أنه قال له : « انظر ما بينك في كتاب الله فلا تسأل عنه أحداً ، وما لم يتبين لك في كتاب الله فاتبع فيه سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم » ومثل هذا عن ابن مسعود : من عرض له منكم قضاء فليقض بما في كتاب الله فإن جاءه ما ليس في كتاب الله فليقض بما قضى به نبيه صلى الله عليه وسلم » الحديث ! وعن ابن عباس أنه كان إذا من مثل عن شيء فإن كان في كتاب الله قال به . وإن لم يكن في كتاب الله وكان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال به . وهو كثير في كلام السلف والعلماء

وما فرق به الحنفية بين القرض والواجب راجع الى تقدم اعتبار الكتاب على اعتبار السنة ، وأن اعتبار الكتاب أقوى من اعتبار السنة . وقد لا يخالف غيرهم في معنى تلك التفرقة والمقطوع به في المسألة أن السنة ليست كالكتاب في مراتب الاعتبار

فان قيل : هذا مخالف لما عليه المحققون :

أما أولاً فان السنة عند العلماء قاضية على الكتاب ، وليس الكتاب بقاض على السنة ؛ لأن الكتاب يكون محتملاً لأمرين فأكثر ، فتأتى السنة بتميين أحدهما ، فيرجع الى السنة ويترك مقتضى الكتاب . وأيضا فقد يكون ظاهر

لك قضاء الخ) قال مصحح التيسير أورد الجوزقاني هذا الحديث في الموضوعات وقال هذا حديث باطل جاء بإسناد لا يعتمد عليه في أصل من أصول الشريعة . وقال الترمذي لا نعرفه إلا من هذا الوجه ، وإسناده ليس بمتمصل اهـ

(١) احتاج لهذا اللغح ما يتوهم من قوله (ولا تلتفت الى غيره) شمول الغير للسنة ، مع أنه إذا وجدت السنة مع الكتاب فلا بد من الالتفات اليها كياناً للكتاب

الكتاب أمراً فتأتى السنة فتخرجه عن ظاهره . وهذا دليل على تقديم السنة .
~~فتخرجه عن ظاهره . وهذا دليل على تقديم السنة .~~ وحسبك أنها قيد مطلقه ،
 وتخص عمومها ، وتحمله على غير ظاهره ، حسبما هو مذکور في الأصول . فالتقرآن
 آت بقطع كل سارق «فخصت السنة من ذلك سارق النصاب المحرز ، وآت بأخذ
 الزكاة من جميع الأموال ظاهراً ، فخصته بأموال مخصوصة . وقال تعالى : (وأحل
 لكم ما وراء ذلكم) فأخرجت من ذلك نكاح المرأة على عمتها أو خالتها . فكل
 هذا ترك لظواهر الكتاب وتقديم السنة عليه . ومثل ذلك لا يحصى كثرة .

وأما ثانياً فإن الكتاب والسنة اذا تعارضا فاختلف أهل الأصول : هل يقدم
 الكتاب على السنة ؟ أم بالعكس ؟ أم هما متعارضان ^(١) ؟

وقد تكلم الناس في حديث معاذ ورأوا أنه على خلاف الليل ، فإن كل
 مافي الكتاب لا يقدم ^(٢) على كل السنة ، فإن الأخبار المتواترة لاتضعف في
 الدلالة عن أدلة الكتاب ، وأخبار الآحاد في محل الاجتهاد مع ظواهر الكتاب .
 ولذلك وقع الخلاف ^(٣) . وتأولوا التقديم في الحديث على معنى البداية بالأسهل
 الأقرب ^(٤) ، وهو الكتاب . فاذا كان الأمر على هذا فلا وجه لإطلاق القول

(١) أى فان علم المتأخر منهما نسخ المتقدم ، ولا يرجح أحدهما بما يصلح
 مرجحاً أو جمع بينهما إن أمكن ، وإلا أخذ بغيرهما . وقولهم (لا معارضة بين ظني
 وقطعي) إنما يكون في المعارضة الحقيقية ، أى في المعقولات . أما في الشرعيات
 فلا مانع ، لأنها في الواقع صورة معارضة فقط . أما المعارضة بمعنى التناقض ذى
 الوحدات الثمانية فلا أثر لها في الأدلة الشرعية

(٢) فإن قطعي السند والدلالة من السنة يقدم على ظاهر الكتاب . فقوله
 (لا تضعف) أى بل قد تقدم كما ذكرنا ، وقد يحصل التعارض إذا تساوى في قطعية
 السند والدلالة . ولذلك قالوا إنه لم يبق من صور التعارض بينهما ما يرجح فيه
 الكتاب لسنده إلا ما كان ظني الدلالة منه مع قطعي الدلالة منها مع ظنية ضدها

(٣) أى في تقديم الكتاب عليهما أو تقديمهما عليه أو تعارضهما

(٤) أى تناولوا

بتقديم الكتاب ، بل المتبع البليل^(١)

فالجواب أن قضاء السنة على الكتاب ليس بمعنى تقديمها عليه وأطراح الكتاب ، بل أن ذلك المبرز في السنة هو المراد في الكتاب ، فكان السنة بمنزلة التفسير والشرح لمطلق أحكام الكتاب ، ودل على ذلك قوله : (لَتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ) . فإذا حصل بيان قوله تعالى : (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) بأن القلع من الكوع ، وأن السروق نصاب فأكثر من حرز مثله ، فذلك هو المعنى المراد من الآية ؛ لأن قول إن السنة أثبتت هذه الأحكام دون الكتاب . كما إذا بين لنا مالك أو غيره مع المفسرين معنى آية ، أو حديث فعملنا بمقتضاه ، فلا يصح لنا أن نقول إنا عملنا بقول المفسر القلاني دون أن نقول عملنا بقول الله أو قول رسوله عليه الصلاة والسلام . وهكذا سائر ما بينت السنة من كتاب الله تعالى . فمعنى كون السنة قاضية على الكتاب أنها مبينة له ، فلا يوقف مع اجتهاد واحتهال وقد بينت المقصود منه ، لا أنها مقدمة عليه

وأما خلاف^(٢) الأصوليين في التعارض فقد مر^(٣) في أول كتاب الأدلة أن

(١) أى ما يتعين للدلالة منهما بطريق من طرق الترجيح المذكورة في بابه

(٢) شروع في الجواب عن الاشكال الثاني وهو قول بعض الأصوليين بتعارضهما

إذا كانا على الدلالة ولم يعلم تاريخهما ، فلا يرجح أحدهما على الآخر بكونه كتاباً ولا بكونه سنة ، بل إن لم يمكن الجمع بينهما رجح أحدهما بما يسوغ ترجيحه به إن أمكن ، وإلا تركا

(٣) حيث قال في المسألة الثانية (وإن كان ظنياً فإن رجح إلى قطعى فهو معتبر ،

وإلا وجب التثبت فيه) وقال إن هذا المعتبر يرجع إلى أصل قرآني يكون ياناً له ،

وإن عامة أخبار الأحاديث للقرآن وذلك معنى رجوعه لأصل قطعى ، ومثله

هناك بالأحاديث التي بينت صفة الطهارة الصغرى والكبرى والصلاة والحج ،

والأحاديث التي بينت جملة من الرأى الخ . وأنت إذا تأملت وجدت أسانيد الطهارة

والصلاة مثلاً وإن كانت شارحة ومفصلة لمفذين التوعين من العبادة لا يقال فيها

إنها جزئيات لكل قرآني إلا باعتبار ضعف ، لأن كونه بدأ بيمينه في الوضوء مثلاً

خبر الواحد إذ استند إلى قاعدة مقطوع بها فهو في العمل مقبول . وإلا فالتوقف
وكونه مستندا إلى مقطوع به راجع إلى أنه جزئي تحت معنى قرآني كلي . وتبين
معنى هذا الكلام هنالك . فإذا عرضنا هذا الموضع على تلك القاعدة وجدنا
المعارضة في الآية والخبر معارضة أصليين قرآنيين ، فيرجع إلى ذلك وخرج عن
معارضة كتاب مع سنة . وعند ذلك لا يصح وقوع هذا التعارض إلا من تعارض
قطعيين^(١) . وأما أن لم يستند الخبر إلى قاعدة قطعية فلا بد من تقديم القرآن
على^(٢) الخبر بإطلاق

وأيضاً فإن^(٣) ما ذكر من تواتر الأخبار إنما غالبه فرض أمر جائز ولعلك^(٤)
لا تجد في الأخبار النبوية ما يقضى بتواتره إلى زمان الواقعة . فالبعض المذكور
في المسألة بحث في غير واقع أوفى نادر الوقوع ، ولا كبير جدوى فيه . والله أعلم

جزئته لآية الطهارة لا يجعله متعين القصد في الآية إذ الطهارة كما تحقق على
هذه الصفة تحقق بالبدن بالمياسر . وكذا رفع اليدين عند تكبيرة الاحرام
لا تستلزمه آية (أقيموا الصلاة) حتى يكون الخبران الواردان في هذين الجزئيين
لها حكم الجزئي الحقيقي الذي تكون معارضته لغيره معارضة محققة يصح نسبتها
لأصله وكليه ، ويترتب على ذلك أنه من معارضة قطعيين . فهذا كلام خطائي
(١) أي وسيأتي الكلام فيه بعد

(٢) كما تقدم في رد عائشة حديث (إن الميت يعذب ببكاء أهله عليه) بآية
(ولا تزد وازدة وزر أخرى)

(٣) هذا جواب الاشكال الثالث ، وهو أن السنة أيضاً فيها قطعي السند فلا
تقل عن الكتاب في الدلالة

(٤) كأنه سلم الاشكال بالتواتر على مسأله من تقديم الكتاب مطلقاً على
الثقة ؛ ولكنه جعل أمره هينا ، لأنه إما أنه لا توجد سنة متواترة على شرط
التواتر ، يعني يروى من يستحيل تواطؤهم على الكذب في كل طبقة إلى زمنه هيأه
عليه وسلم ، وإما أن يكون نادراً لا يستحق البحث والاستشكال

المسألة الثالثة

السنة راجعة في معناها إلى الكتاب . فهي تفصيل ^(١) مجمله ، وبيان ^(٢) مشكله ، وبسط ^(٣) مختصره

وذلك لأنها بيان له ، وهو الذي دل عليه قوله تعالى : (وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ) فلا تجد في السنة أمراً إلا والقرآن قد دل على معناه دلالة إجمالية أوتفصيلية ، وأيضا فكل ما دل ^(٤) على أن القرآن هو كلية الشريعة وينبوع لها فهو دليل على ذلك ، لأن الله قال : (وَإِنَّكَ لَنَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ) وفُسرَت عَاشَةُ ذَلِكَ بِأَن خُلُقَهُ ^(٥) القرآن ، واقتصرَت في خلقه على ذلك ، فدل على أن قوله وفعله وإقراره راجع إلى القرآن ، لأن الخلق محصور ^(٦)

(١) كالأحاديث المفصلة لمجمل (أقيموا الصلاة) مثلا

(٢) كالأحاديث التي أوضحت الغرض من الآيات التي فهم منها الصحاب بخلاف مقصودها . مثلا آية (والذين يكنون الذهب والفضة الخ) لما نزلت كبر ذلك على الصحابة . فسألوا عنها ، فقال عليه الصلاة والسلام : إن الله لم يفرض الزكاة إلا ليطيب بها ما بقي من أموالكم فكبر عمر ، والحديث الذي رفع عن الصحابة إشكال آية (الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم) وبيانه أن المراد بالظلم الشرك كافي آية لقمان

(٣) كافي آية (وعلى الثلاثة الذين خلفوا) فقد بسط قصتها الحديث الذي أخرجه الحنفية ، وشرح ما حصل فيها من النهي عن كلامهم ، ثم النهي عن قربان نسائهم ، إلى آخر القصة

(٤) لم يستدل عليه في موضعه من مباحث الكتاب العزيز ، بل قال إنه (لا يحتاج إلى تقرير واستدلال عليه ، لأنه معلوم من دين الأمة)

(٥) وخلق الشخص ما تنشأ عنه أفعاله بسهولة . فأفضاله صلى الله عليه وسلم وأفعاله وسائر شأته صادر عن القرآن . والأفعال وما معها هي ما خلق الله عليه السنة (٦) أي بمقتضى الجملة المعروفة الطرفين في كلامها . أو أثر الخلق مطلقا لا يخرج عنها

في هذه الأشياء ، ولأن الله جعل القرآن تبياناً لكل شيء ، فيلزم من ذلك أن تكون السنة حاصلة فيه في الجملة ، لأن الأمر والنهي أول ^(١) مافي الكتاب . ومثله قوله : (ما فرطنا في الكتاب ^(٢) من شيء) وقوله : (أليوم أكلت لكم دينكم) وهو يريد ^(٣) بإزالة القرآن ، قاله إذا في محصول الأمر بيان لما فيه ، وذلك معنى كونها راجعة إليه ، وأيضاً فلاستقراء التام دل على ذلك حسباناً ذكره ^(٤) بحول الله . وقد تقدم في أول كتاب الأدلة أن السنة راجعة إلى الكتاب وإلى لا واجب التوقف ^(٥) عن قبولها ، وهو أصل كلف في هذا المقام فإن قيل : هذا غير صحيح من أوجه :

(أحدها) أن الله تعالى قال : (فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم) الآية ! والآية نزلت في قضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم الغزير ^(٦) بالسقي قبل الأنصاري من شراج الحرّة - الحديث المذكور في (١) يعني أن القرآن وإن اشتمل على علوم خمسة كما تقدمت الإشارة إليه في المسألة السابعة من الطرف الثاني في الأدلة على التفصيل في العلوم المضاهة للقرآن فإن أول ما يبنى به هو الأمر والنهي أى التكاليف الشرعية اعتقادية وعملية . وأهم حافى السنة بيان التكاليف وتفصيلها . فتكون السنة حاصلة في القرآن على وجه الاجمال . ولو قال بدله (لأنها لا تخرج عن كونها بياناً للأشياء الداخلة تحت قوله كل شيء) لكان أوضع في غرضه .

(٢) أى القرآن ، على رأى . والرأى الآخر أنه اللوح المحفوظ
(٣) هذا من تمام الدليل : لأنه لو كان المراد أنه أكل الدين بما نزل من القرآن وما ورد من السنة لم يتم الدليل . ومعلوم أنه عاش عليه السلام بعد نزول هذه الآية نحو ثمانين يوماً لم تخل من سنة قولية وفضلية . وهو يعين هذا المراد
(٤) أى في المسألة الرابعة . وأما الاستقراء المذكور في الاشكال الثالث في هذه المسألة فهو معارضة للاستقراء المستدل به هنا .

(٥) أى إذا كانت لا تعارض أصلاً قطعياً في الكتاب ولا يشهد لها منه أصل قطعى . أما إذا عارضها أصل قطعى فردودة
(٦) حيث خاصمه الأنصاري إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال (اسقى

الموطأ^(١) وذلك ليس في كتاب الله تعالى، ثم جاء^(٢) في علم الرضى به من الوعيد ما جاء :
 وقال الله تعالى : (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ
 مِنْكُمْ ، فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ
 وَالْيَوْمِ الْآخِرِ) ، والرد إلى الله هو الرد إلى الكتاب . والرد إلى الرسول هو الرد
 إلى سنته^(٣) بعد موته . وقال : (وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَاحْذَرُوا) وسائر
 ما قرن فيه طاعة الرسول بطاعة الله . فهو دالٌّ على أن طاعة الله ما أمر به ونهى
 عنه في كتابه ، وطاعة الرسول ما أمر به ونهى عنه مما جاء به مما ليس في القرآن ،
 إذ لو كان في القرآن لكان من طاعة الله^(٤) . وقال : (فليحذر الذين يخالفون
 عن أمره أن تصيبهم فتنة) الآية ! فقد اختص الرسول عليه الصلاة والسلام
 بشيء يطاع فيه ، وذلك السنة التي لم تأت في القرآن . وقال : (وَمَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ
 فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ) وقال : (وَمَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا) . وأدلة

يا زبير وأرسل الماء إلى جارك) فغضب الأنصارى وقال : أن كان ابن عمك ؟
 يقولون وجه النبي عليه السلام وقال (اسق يا زبير ثم احبس الماء حتى يبلغ الجدر)
 فطلب صلى الله عليه وسلم من الزبير أولاً التسامح مع جاره بالاكتفاء بأقل درجة
 في السقي ، فلما لم يفهم الأنصارى ذلك وحمله محلاً سيئاً استوفى صلى الله عليه وسلم
 للزبير حقه الشرعي ، وهو أن لا تأكل حبس الماء عن الأسفل حتى يسقى سقياً تاماً
 (١) وقال في التيسير : أخرجه الخمسة (يعني البخارى ومسلم والنسائي وأبو داود
 والترمذى) ولو اطلع على ما قاله المؤلف من وجوده في الموطأ لقال أخرجه السنة
 كما هو اصطلاحه

(٢) أى في الآية السابقة ، من عد ذلك خروجاً عن الإيمان ، يعنى فالكتاب
 شهد السنة بالاعتبار في موضوع ليس في القرآن

(٣) قال في أعلام الموقعين : أجمع المسلمون على أن الرد إلى الله هو الرد إلى
 كتابه . والرد إلى الرسول صلوات الله وسلامه عليه هو الرد إليه في حضوره ، وإلى
 سنته في غيبته وبعد مماته

(٤) أى أفراد الرسول بطاعة غير طاعة الله يدل على تباین المطاع فيه لكل منهم

ليس في السنة أمر إلا وأصله في القرآن . وإنما هي تبين له وتفصيل ١٠٥

القرآن يدل على أن كل ما جاء به الرسول وكل ما أمر به ونهى فهو لاجئ في الحكم بما جاء في القرآن ، فلا بد أن يكون زائداً عليه

(والثاني) الأحاديث الواردة على ضم^(١) ترك السنة واتباع الكتاب ، إذ لو كان مافي السنة موجوداً في الكتاب لما كانت السنة متروكة على حال ، كما روى أنه عليه الصلاة والسلام قال : « يوشكُ بأحدكم أن يقول : هذا كتاب الله ، ما كان فيه من حلال أحلتناه ، وما كان فيه من حرام حرّمناه . ألا من بلغه عن حديث فكذب به فقد كذب الله ورسوله والذي حدثه^(٢) » وعنه أنه قال : « يوشكُ رجلٌ منكم متكبّئاً على أزيكته يُحدثُ بحديثٍ عنّي فيقول : بيننا وبينكم كتابُ الله ، فما وجدنا فيه من حلال استحلّناه ، وما وجدنا فيه من حرام حرّمناه ، ألا وإنّ ما حرّم رسول الله صلى الله عليه وسلم مثلُ الذي حرّم الله^(٣) ، وفي رواية : « لا ألقين أحدكم متكبّئاً على أزيكته يأتيه الأمر من

(١) لو صاغ هذا الاشكال في صورة أخرى كأن يقول : الأحاديث الواردة على أن الشريعة تكون من الأصولين معا : الكتاب والسنة ، وأن في السنة ما ليس في الكتاب ، وأنه يجب الأخذ بما في السنة من الأحكام كما يؤخذ بما في الكتاب لو فعل ذلك لكان مع كونه في ذاته وجهاً موافقاً لقوله بعد (وهذا دليل على أن في السنة ما ليس في الكتاب) ولكان مغايراً تمام المغايرة للاشكال الرابع الذي لا يخرج في محضه عن الثاني إلا بتكلف لا حاجة اليه

(٢) روى في مجمع الزوائد عن جابر رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (من بلغه عن حديث فكذب به فقد كذب ثلاثة : الله ورسوله ، والذي حدث به) رواه الطبراني في الأوسط وفيه محفوظ بن مسور ذكره ابن أبي حاتم ولم يذكر فيه جرحاً ولا تعديلاً

(٣) أخرجه أبو داود والترمذي وزاد أبو داود في أول الحديث قوله (ألا إلى أوتيت الكتاب ومثله معه) وزاد في آخره قوله (ألا لا يحل لكم الخمر إلا هلي وكل ذي ناب من السباع ولا لقطعة معاهد الخ) ولا يخفى أن تحريم الخمر الأهلية والمذكور معها ليس في القرآن

أمرى بما أمرت به أو نهيت عنه فيقول : لا أدري ، ما وجدنا في كتاب الله اتبعناه ^(١) . وهذا دليل على أن في السنة ما ليس في الكتاب .

(والثالث) أن الاستقراء دل على أن في السنة أشياء لا تحصى كثرة ، لم ينص عليها في القرآن ؛ كتحریم نكاح المرأة على عمتها أو خالتها ، وتحريم الحر الأهلية وكل ذى ناب من السباع ^(٢) ، والعقل ، وفكاك الأسير ، وأن لا يقتل مسلم بكافر وهو ^(٣) الذى نبه عليه حديث على ابن أبى طالب ، حيث قال فيه : « ما عندنا إلا كتاب الله ، أو فهم أعطيه رجل مسلم ، وما في هذه الصحيفة ^(٤) » . وفى حديث آخر ^(٥) عن على أنه خطب وعليه سيف فيه صحيفة معلقة فقال : « والله ما عندنا كتاب قرؤه إلا كتاب الله وما في هذه الصحيفة — فشرها فإذا أسنان الابل ، وإذا فيها : المدينة حرم من غير إلى كذا ^(٦) » ، فمن أحدث فيها حدثاً فليبه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين ، لا يقبل الله منه صرفاً

(١) هذا اللفظ في أبى داود

(٢) تقدم تفريغ الأحاديث في تحريم هذه المحرمات (ج ٣ — ص ٣٧٢)

(٣) الضمير راجع إلى الأمثلة الثلاثة الأخيرة

(٤) أخرجه البخارى والترمذى والنسائى وبقية (قلت وما في الصحيفة ؟

قال العقل وفكاك الأسير وألا يقتل مسلم بكافر)

(٥) قال فى التيسير : أخرجه الحنفية ويؤخذ منه أنه ليس فى لفظ البخارى «مسلم زيادة (منوال قوما بغير إذن مواله) وكذا (أسنان الابل) هذا وقد أجيب عن اختلاف الروايات عما فى الصحيفة بأن كل راو قال ما حفظه منها . وبقى النظر : فى حصر ما عندهم فى الأمور المذكورة مع سعة علمهم وكثرة استنباطهم وقد ثبت عن على رضى الله عنه كثير مما ليس فى الصحيفة والظاهر كما قال فى فتح البارى أنه ليس المراد حصر ما علوه بل ما كتبوه كما قال : (والله ما عندنا كتاب قرؤه) فتحمل عليها الرواية الأولى وهى قوله (والله ما عندنا الا كذا) غير أن هذا الجواب يتوقف على ثبوت أن على رضى الله عنه كان يكتب ما يستنبطه هو من القرآن .

(٦) لفظ البخارى (من غير الى ثور)

ولا عدلا . وإذا فيها : ذمة المسلمين واحدة يسعى بها أدناهم ، فمن أخفر مسلماً فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين ، لا يقبل الله منه صرفاً ولا عدلاً . وإذا فيها من وإلى قوما بغير إذن مواليه فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين ، لا يقبل الله منه صرفاً ولا عدلاً » وجاء في حديث معاذ « بم تحكم ؟ قال : بكتاب الله . قال : فإن لم تجد ؟ قال : فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ^(١) » وما في معناه مما تقدم ذكره . وهو واضح في أن في السنة ما ليس في القرآن . وهو نحو قول من قال من العلماء : ترك الكتاب موضعاً لسنة ، وترك السنة موضعاً للقرآن

(والرابع) أن الاختصار ^(٢) على الكتاب رأى قوم لاخلق لهم خارجين عن السنة ، إذ عولوا على ما ثبت عليه من أن الكتاب فيه بيان كل شيء ، فاطرخوا أحكام السنة ، فأدام ذلك إلى الانحلال عن الجماعة ، وتأويل القرآن على غير ما أنزل الله فقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم « إن أخوف ما أخاف على أمتي اثنتان : القرآن واللبن . فاما القرآن فيتعلمه المنافقون ليُجادلوا به المؤمنين ، وأما اللبن فيتبعون الريف ، يتبعون الشهوات ويتركون الصلوات ^(٣) » . وفي بعض الأخبار عن عمر بن الخطاب : « سيأتي قوم يجادلونكم بشبهات القرآن ، فخذوم بالأحاديث ، فإن أصحاب السنن أعلم بكتاب الله » وقال أبو العلاء « إن مما

(١) (ج ٤ - ص ٧)

(٢) ليس في الدعوى التي هي رأس المسألة هذا الاختصار المذموم . إنما فيها أنك لا تجد في السنة أمراً إلا والكتاب دل عليه إجمالاً أو تفصيلاً ، ولا تلازم بين القول بهذا وإطراح بعضهم للسنة ، ولا يلزم من كون بناتهم فاسداً أن يكون المبني عليه فاسداً فإبطال به في هذا الوجه وما رتب عليه في قوله (هذا مما يلزم القائل إن السنة راجعة إلى الكتاب) هو كما ترى

(٣) رواه في مجمع الزوائد عن أحد الطبراني في الكبير قال : وفيه دراج أبو السمح ، وهو ثقة مختلف في الاحتجاج به . ولفظه (إن أخاف على أمتي اثنتان القرآن واللبن فاما اللبن فيتبعون الريف ، ويتبعون الشهوات ويتركون الصلاة وأما القرآن فيتعلمه المنافقون فيجادلون به للذين آمنوا)

(المواضع - ج ٤ - ص ٢٢)

أُخِشَ عَلَيْكُمْ زَلَّةُ الْعَالَمِ ، وَجِدَالُ الْمَنَاقِقِ بِالْقُرْآنِ » وَعَنْ عُمَرَ : « ثَلَاثٌ يَهْدِمُنَ الدِّينَ : زَلَّةُ الْعَالَمِ ، وَجِدَالُ مَنَاقِقِ الْقُرْآنِ ، وَأُتْمَةُ مَضْلُونِ » وَعَنْ ابْنِ مَسْعُودٍ « سَتَجِدُونَ أَقْوَامًا يَدْعُونَكَ إِلَى كِتَابِ اللَّهِ وَقَدْ نَبَذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ . فَعَلَيْكُمْ بِالْعِلْمِ ، وَإِيَّاكُمْ وَالتَّبَذُّعَ ، وَإِيَّاكُمْ وَالتَّنَطُّعَ ، وَعَلَيْكُمْ بِالْعَتِيقِ » وَعَنْ عُمَرَ « إِنَّهُ أَخَافُ عَلَيْكُمْ رَجُلَيْنِ : رَجُلٌ يَتَأَوَّلُ الْقُرْآنَ عَلَى غَيْرِ تَأْوِيلِهِ ، وَرَجُلٌ يَنَافِسُ الْمُلُوكَ عَلَى أَخِيهِ » وَهَذَا آثَارٌ فِي هَذَا الْمَعْنَى ، حَمَلَهَا الْعُلَمَاءُ عَلَى تَأْوِيلِ الْقُرْآنِ بِالرَّأْيِ مَعَ طَرَحِ (١) السَّنَنِ ، وَعَلَيْهِ حَمَلَ كَثِيرٌ مِنَ الْعُلَمَاءِ قَوْلَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : « إِنْ اللَّهُ لَا يَقْبِضُ الْعِلْمَ انْتِزَاعًا يَنْتَزِعُهُ مِنَ النَّاسِ ، وَلَكِنْ يَقْبِضُ الْعِلْمَ بِقَبْضِ الْعُلَمَاءِ . حَتَّى إِذَا لَمْ يُبْقِ عِلْمًا اتَّخَذَ النَّاسُ رُؤُسَاءَ جَهْلًا ، فَسُئِلُوا فَأَمَتُوا بِغَيْرِ عِلْمٍ ، فَضَلُّوا وَأَضَلُّوا (٢) » وَوَاقِفٌ مَعْنَاهُ ، فَإِنْ كَثِيرًا مِنْ أَهْلِ الْبِدْعِ هَكَذَا فَعَلُوا ، اطَّرَحُوا الْأَحَادِيثَ ، وَتَأَوَّلُوا كِتَابَ اللَّهِ عَلَى غَيْرِ تَأْوِيلِهِ ، فَضَلُّوا وَأَضَلُّوا .

وَرَبَّمَا ذَكَرُوا حَدِيثًا يُعْطَى أَنْ الْحَدِيثَ لَا يَلْتَفَتُ إِلَيْهِ إِلَّا إِذَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ . تَعَالَى ، وَذَلِكَ مَارُوِي أَنَّهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ قَالَ : « مَا أَتَاكُمْ عَنْ فَاعِرٍ ضَوْفٍ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ ، فَإِنْ وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ فَأَنَا قَلْتُهُ ، وَإِنْ خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فَلَمْ أَقُلْهُ أَنَا . وَكَيْفَ أَخَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ وَبِهِ هَدَانِي اللَّهُ ؟ » قَالَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مَهْدِيٍّ : الزَّادُ قَدْ وَانْخَوَارَجَ وَضَعُوا ذَلِكَ الْحَدِيثَ . قَالُوا : وَهَذِهِ الْأَلْفَاظُ لَا تَصِحُّ (٣) عَنْهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عِنْدَ أَهْلِ الْعِلْمِ بِصَحِيحِ النُّقْلِ مِنْ سَقِيمِهِ . وَقَدْ عَارَضَ هَذَا الْحَدِيثَ قَوْمٌ فَقَالُوا :

(١) بِالْأَتَمَلِ فِي هَذِهِ الْأَتَارِ لَا تَجِدُهَا تَقْيِيدَهُ فِي غَرَضِهِ مِنَ الْأَشْكَالِ بِوُجُودِ شَيْءٍ فِي السَّنَةِ لَيْسَ فِي الْكِتَابِ ، بَلْ رُبَّمَا اتَّجَعَتِ الْعَكْسُ ، وَهُوَ أَنَّ هَذِهِ السَّنَةَ إِنَّمَا تَتَكَلَّمُ فِي مَوْضُوعَاتٍ مِنَ الْكِتَابِ فَيَجِبُ أَنْ يَبَيِّنَ الْكِتَابُ بَهَا ، وَلَا تَهْمَلُ وَتَطْرَحُ وَيَعْمَدُ إِلَى فَهْمِ الْكِتَابِ بِالرَّأْيِ فَهَذَا الْأَشْكَالُ الرَّابِعُ ضَعِيفٌ مِنْ وَجْهِ كَثِيرَةٍ

(٢) (ج ١ - ص ٧٤)

(٣) لِأَنَّهَا سَقِيمَةٌ التَّرْكِيبِ بَعِيدَةٌ عَنْ أَسْلُوبِهِ الْبَارِعِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

نحن نعرضه على كتاب الله قبل كل شيء ، ونعتمد ^(١) على ذلك ، قالوا فلما عرضناه على كتاب الله وجدناه مخالفا لكتاب الله ، لأننا لم نجد في كتاب الله أن لا قبل من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا ما وافق كتاب الله ، بل وجدنا كتاب الله يطلق التأسى به والأمر بطاعته ، ويحذر من المخالفة عن أمره جملة على كل حال . هذا ^(٢) مما يلزم القائل إن السنة راجعة إلى الكتاب . ولقد ضلت بهذه الطريقة . طوائف من المتأخرين ، كما كان ذلك فيمن تقدم . فالقول بها والميل إليها ميل عن الصراط المستقيم ، أعاذنا الله من ذلك بمنه

فالجواب أن هذه الوجوه المذكورة لاجبة فيها على خلاف ما تقدم .

(أما الأوجه الأول) فلا نأخذ إذا فبيننا على أن السنة بيان للكتاب فلا بد أن تكون بيانا لما في الكتاب احتمال له ونفيه ، فتبين السنة أحد الاحتمالين دون الآخر . فإذا عمل المكلف على وفق البيان أطاع الله فيما أراد بكلامه ، وأطاع رسوله في مقتضى بيانه ، ولو عمل على مخالفة البيان عصى الله تعالى في عمله على مخالفة البيان ، إذ صار عمله على خلاف ما أراد بكلامه ، وعصى رسوله في مقتضى بيانه ، فلم يلزم من أفراد الطاعتين تباین المطاع فيه بإطلاق ، وإذا لم يلزم ذلك لم يكن في الآيات دليل على أن ما في السنة ليس في الكتاب ، بل قد يجتمعان في المعنى ، ويقع العصيان والطاعتان من جهتين ، ولا محال فيه . ويبقى النظر في وجود ^(٣) ما حكم به رسول الله صلى الله عليه وسلم في القرآن ، يأتي على أثر هذا بحول الله تعالى . وقوله في السؤال « فلا بد أن يكون زائداً عليه » مسلم ، ولكن

(١) فهي معارضة بالقلب ، بنفس دليل الخصم

(٢) أى ما ذكر في الاشكال الرابع من مضاهاة أقوال الخارجين عن السنة والأخذ بما وضعه الزنادقة

(٣) يعنى أين يوجد في القرآن ذلك الحكم الذى قضى به للزير ولو إجمالاً أو احتمالاً ؟ وقد أحال جوابه على المسألة الرابعة ، كما أحال عليها الجواب عن الاشكال الثالث

هذا الزائد هل هو زيادة الشرح على المشروح ؟ إذ كان للشرح بيانٌ ليس في المشروح وإلا لم يكن شرحاً ، أم هو زيادة معنى آخر لا يوجد في الكتاب ؟ هذا محل النزاع

وعلى هذا المعنى يتنزل ^(١) (الوجه الثاني)

وأيضاً فإذا كان الحكم في القرآن إجمالياً وهو في السنة تفصيلي فكأنه ليس إياه ، بقوله : (أَقِيمُوا الصَّلَاةَ) أجل فيه معنى الصلاة ، وبينه عليه الصلاة والسلام . فظهر من البيان ما لم يظهر من البين ، وإن كان معنى البيان هو معنى البين ، ولكنهما في الحكم مختلفان . ألا ترى أن الوجه في الجمل قبل البيان التوقف ، وفي البيان العمل بمقتضاه . فلما اختلفا حكماً صار كاختلافهما معنى ، فاعتبرت ^(٢) السنة اعتباراً المفرد عن الكتاب

(وأما الثالث) فسيأتي الجواب عنه في المسألة بعد هذا إن شاء الله

(وأما الرابع) فاما وقع الخروج عن السنة في أولئك لمكان إعمالهم الرأي والمطرحهم السنن ، لامن جهة أخرى ^(٣) . وذلك أن السنة — كالتبيين — توضح

(١) أي فيقال : قولكم (لما كانت السنة متروكة على حال) غير مسلم ، بل تكون متروكة ، لأنه لم يلتفت الى ما فيها من البيان للمعنى الذي اشتمل عليه الكتاب .
(٢) جواب عما يقال ان ما أوجب به عن الأول لا يظهر في الثاني لا سيما الأحاديث الثلاثة الظاهرة في التباين وأنها فيما اشتملت عليه السنة بما لم يوجد أصله في القرآن ، كما هو الظاهر من قوله عليه السلام (أوتيت القرآن ومثله معه) وقوله (وإن ما حرم رسول الله مثل الذي حرم الله) فهو يقول : لما اختلفا حكماً اعتبرت السنة مفردة عن الكتاب فصح فيها التعبير بالمائة ونحوها من العبارات الواردة في الأحاديث وانظر هل هذا الجواب بالكافية مصحح للتعبير بالعبارات المذكورة وكاف لدفع الاشكال في تأصيل قاعدة كلية كوضعنا ؟

(٣) وهي بناؤهم على ما بنيت عليه المسألة من أن القرآن تبيان لكل شيء ، فانه صحيح في ذاته ، ولكن الفساد فيما بنوه عليه من الاستغناء عن السنة والاكتفاء بالقرآن ليؤولوه حسب أهوائهم . وتقدم لك سقوط هذا الاعتراض من نفسه

الجميل ، وتعيد المطلق ، وتخصص العموم ، فتخرج كثيراً من الصيغ القرآنية عن ظاهر مفهومها في أصل اللغة ، وتعلم بذلك أن بيان السنة هو مراد الله تعالى من تلك الصيغ . فإذا طرحت واتبع ظاهر الصيغ بمجرد الهوى صار صاحب هذا النظر ضالاً في نظره ، جاهلاً بالكتاب خاطئاً في عمياء لا يهتدى إلى الصواب فيها ؛ إذ ليس للمقول من إدراك المنافع والمضار في التصرفات النبوية إلا النزر اليسير ، وهي في الأخرى أبعد على الجملة والتفصيل

وأما ما احتجوا به ^(١) من الحديث فإن لم يصح في الثقل فلا حجة به لأحد من الفريقين ، وإن صح أو جاء من طريق يقبل مثله فلا بد من النظر فيه ؛ فإن الحديث إما وحى من الله صرف ، وإما اجتهد من الرسول عليه الصلاة والسلام معتبرٌ بوحى صحيح من كتاب أو سنة . وعلى كلا التقديرين لا يمكن فيه التناقض مع كتاب الله ؛ لأنه عليه الصلاة والسلام ما ينطق عن الهوى ، إن هو إلا وحى يوحى . وإذا فرع على القول بجواز الخطأ في حقه فلا يقر عليه ألبتة ، فلا بد من الرجوع إلى الصواب . والتفريع على القول بنفي الخطأ أولى أن لا يحكم باجتهاده حكماً يعارض كتاب الله تعالى ويخالفه . نعم يجوز أن تأتي السنة بما ليس فيه مخالفة ولا موافقة ، بل بما يكون مسكوتاً عنه في القرآن ، إلا إذا قام البرهان على خلاف هذا الجائز ، وهو الذي ترجم له في هذه المسألة ، فحينئذ لا بد في كل حديث من الموافقة ^(٢) لكتاب الله كما صرح به الحديث المذكور ، فعنه صحيح صح سنده

(١) أى على الإقتصار على الكتاب وطرح السنة ، وقوله (لا يمكن فيه التناقض النح) أى فلا معنى لطرحه . وسواء أفرعنا على القول بجواز الخطأ في اجتهاده عليه السلام وعدم إقراره على الخطأ من الله وأنه لا بد أن يردّه إلى الصواب قبل العمل باجتهاده أم قلنا أنه لا يخطئ في الاجتهاد رأساً—وان كان هذا أحسن للمادة وأولى في أنه لا يحكم حكماً يعارض الكتاب فلا معنى لاطراح السنة على أى تقدير

(٢) وصار الكتاب مشتملاً على السنة ، فإذا الأمر إلى جعل الحديث معارضة بالقلب ، وصار حجة لأصل المسألة ، لا عليها كما هو الاشكال الرابع ، هذا ما يريد .

أو لا . وقد خرَّج في معنى هذا الحديث الطحاوي^(١) في كتابه في بيان مشكل الحديث عن عبد الملك بن سعيد بن سويد الانصارى عن أبي حميد وأبي أسيد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « إذا سمعتم الحديث عني تعرفه قلوبكم ، وتلين له أشعاركم وأبشاركم ، وترون أنه منكم قريب ، فأنا وأولاءكم به . وإذا سمعتم بحديث عني تنكروه قلوبكم ، وتندث منه أشعاركم وأبشاركم ، وترون أنه منكرو ، فأنا أبعدكم منه » وروى أيضا عن عبد الملك المذكور عن عباس بن سهل أن أبي بن كعب كان في مجلس فجلس فجعلوا يتحدثون عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بالرخص والمشدد وأبي بن كعب ساكت ، فلما فرغوا قال : أي هؤلاء ما حديث بلغكم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم يعرفه القلب ويلين له الجأء وترجون عنده فصداً قوا . يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فإن رسول الله لا يقول إلا الخير . وبين وجه ذلك الطحاوي بأن الله تعالى قال في كتابه : (إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ) الآية ؛ وقال : (مَتَانِي تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ) الآية ؛ وقال : (وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ السَّمْعِ) الآية ؛ فأخبر عن أهل الايمان بما هم عليه عند سماع كلامه ؛ وكان ما يحدثون به عن النبي صلى الله عليه وسلم من جنس ذلك ، لأنه كله من عند الله . ففي كونهم عند الحديث على ما يكونون عليه عند سماع القرآن دليل على صدق ذلك الحديث ؛ وإن كانوا بخلاف ذلك وجب التوقف لمخالفته ما سواه . وما قاله يلزم منه أن يكون الحديث موافقاً^(٢) لا مخالفاً في المعنى ؛ إذ لو

- (١) أقول : وقد ذكره في مجمع الزوائد عن أحمد والبخاري . قال : ورجاله رجال الصحيح اه ولكن روايته تختلف عن رواية المؤلف في كلتين : الأولى (وتفر منه أشعاركم) بدل تند والثانية (وترون أنهم بعيد) بدل وترون أنه منكرو .
(٢) إنما يلزم منه أن يكون موافقاً في تلك الصفات أما في نفس المدلول فلا . فقد يكون موافقاً في صفات لين القلوب الخ عند ذكره ، ويكون معناه لا موافقاً

خالف لما اقشعرت الجلود ، ولا لانت القلوب ؛ لأن الضد لا يلزم الضد ولا يوافق . وخرج الطحاوي ^(١) أيضاً عن أبي هريرة عنه عليه الصلاة والسلام ، « إذا حدثتم عن حديثاً تعرفونه ولا تُنكرونه فصدقوا به قُلتُه أو لم أقُلْه ، فإني أقول ما يُعرف ولا يُنكر . وإذا حدثتم عن حديثاً تنكرونه ولا تعرفونه فكذبوا به ، فإني لا أقول ما يُنكر ولا يعرف » . ووجه ذلك أن المروي إذا وافق كتاب الله وسنة نبيه ^(٢) لوجود معناه في ذلك وجب قبوله ، لأنه إن لم يثبت أنه قاله بذلك اللفظ فقد قال معناه بغير ذلك من الألفاظ ، إذ يصح تفسير كلامه عليه الصلاة والسلام للأعجى بكلامه . وإذا كان الحديث مخالفاً يكذبه القرآن والسنة وجب أن يُدفع ، ويُعلم أنه لم يقله . وهذا مثل ما تقدم أيضاً . والحاصل من الجميع صحة اعتبار الحديث بموافقة القرآن وعدم ^(٣) مخالفته . وهو المطلوب على غرض صحة هذه المقولات . وأما إن لم تصح فلا علينا ، إذ المعنى المقصود صحيح

ولا مخالفاً للكلام خطائي . وقوله (لأن الضد الخ) غير متجه ، إذ لا يلزم من كونه مشتملاً على معنى ليس في الكتاب أن يكون ضداً ، ولا ألا تقشعرت الجلود وتوجل القلوب

(١) أقول : وذكر في راموز الحديث عن الحكم
(٢) أخذ السنة هنا لا يتفق مع غرضه من الاستدلال بهذا على أن السنة لا تزيد على ما في الكتاب شيئاً جديداً ، وأنها مجرد البيان ، وأن ما وافق منها كتاب الله قبل ، وما لا فلا . وهذه هي النتيجة التي سيصل إليها بقوله (والحاصل من الجميع الخ) فلا يتم الاستدلال إلا بالاعتصار على موافقة كتاب الله ، وأنى له ذلك من هذا الحديث .

(٣) هذه الزيادة تقتضي أن الموافقة لا تلزم ، وأنه يكفي في اعتبار الحديث ألا يكون مخالفاً . وإلا لما كان لذكر ما فائدة مع الموافقة . فإذا كان هذا غرضه من الزيادة لم يبق في هذا البحث الطويل من مبدأ كلام الطحاوي إلى هنا ما يصلح أن يكون دليلاً على مقصده من كون السنة راجعة إلى الكتاب فليكن يجمع أطراف الكلام في هذه المسألة وتتبع مقاصده فيها ووزنها بدقة يظهر لك غثا من سميتها

ويعتق ذلك ما علم في المسألة الثانية من الطرف الأول من كتاب الأدلة ، ففي ذلك الموضع من أمثلة هذا الأصل في الموافقة والمخالفة جملة كافية . وبالله التوفيق وإذا ثبت هذا بقي النظر في الوجه الذي دل الكتاب به على السنة ، حتى صار متضمناً لكليتها في الجملة ، وإن كانت بياناً له في التفصيل . وهي :

﴿ المسألة الرابعة ﴾

فقول — وبالله التوفيق — إن للناس في هذا المعنى مأخذ :

(منها) ما هو عام جداً ، وكأنه جار مجرى أخذ الدليل من الكتاب على صحة العمل بالسنة ولزوم الاتباع لها . وهو في معنى أخذ الإجماع من معنى قوله تعالى : (وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ) الآية ! ومن أخذ به عبد الله بن مسعود ، فروى أن امرأة من بني أسد أتته فقالت له : بلغني أنك لعنت ذَيْتَ وَذَيْتَ والراشمة والمستوشمة ، وإنني قد قرأت ما بين اللوحين فلم أجِد الذي تقول . فقال لها عبد الله : أما قرأت (وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا . واسئلو الله) ؟ قالت : بلى . قال : فهو ذاك . وفي رواية قال عبد الله : « لمن الله الواشيات والمستوشيات والمتمنصات ^(١) والمتمفلجات للعُسن المغيرات خلق الله » . قال فبلغ ذلك امرأة من بني أسد فقالت : يا أبا عبد الرحمن بلغني عنك أنك لعنت كيت وكيت . فقال : « وما لي لا ألعن مَنْ لعنه رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهو في كتاب الله ! » قالت المرأة : لقد قرأت ما بين لوحى المصحف فما وجدته . فقال : لئن كنت قرأتيه لقد وجدته ؛ قال الله عز وجل : (وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا) الحديث ^(٢) 1

(١) التامصة هي التي تنفش الحاجب حتى تغير شكل خلقته . والمتمصصة هي التي يفعل بها ذلك

(٢) تقدم (ج ٣ - ص ٣٦٨)

في كيفية رجوع السنة إلى الكتاب ، وأن للناس في ذلك ما أخذ ٢٥

فظاهر قوله لما « هو في كتاب الله » ثم فسر ذلك بقوله : (وما آتاكم الرسول فخذوه) دون قوله : (ولا أمرهم فليغيرن خلق الله) إن تلك الآية تضمنت جميع ما جاء في الحديث النبوي . ويشعر بذلك أيضا ما روى عن عبد الرحمن بن يزيد أنه رأى محمدا عليه ثيابه ، فنهاه ، فقال انتهى بآية من كتاب الله تنزع ثيابي فقرأ عليه : (وما آتاكم الرسول فخذوه) الآية ! وروى أن طائفا كان يصلي ركعتين بعد العصر ، فقال له ابن عباس : أتركهما . فقال : إنما نهى عنهما أن يتخذوا سنة . فقال ابن عباس : « قد نهى ^(١) رسول الله صلى الله عليه وسلم عن صلاة بعد العصر » ، فلا أدري أئخذ بعلينا أم تؤجر ؟ لأن الله قال : (وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن تكون لهم الخيرة من أمرهم) وروى عن الحكم ابن أبان أنه سأل عكرمة عن أمهات الأولاد ، فقال : هن أحرار . قلت : بأي شيء ؟ قال : بالقرآن . قلت : بأي شيء في القرآن ؟ قال قال الله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم) وكان عمر من أولى الأمر قال عتقت ولو يسقط . وهذا المأخذ يشبه الاستدلال على إعمال السنة أو هو هو ، ولكنه أدخل ^(٢) مدخل المعاني التفصيلية التي يدل عليها الكتاب من السنة

(ومنها) الوجه المشهور عند العلماء ، كالأحاديث الآتية في بيان ما أجل ذكره من الأحكام ، إما بحسب كفايات العمل . أو أسبابه ، أو شروطه ، أو موانعه ، أو

(١) عن ابن عباس رضي الله عنهما قال : شهد عندى رجال مريضون ، وأرضاهم عندى عمر رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم (نهى عن الصلاة بعد الصبح حتى تشرق الشمس ، وبعد العصر حتى تغرب) رواه في التيسير عن الحسن (٢) أى سلكوا به مسلك الدال على المعاني التفصيلية التي في السنة ، وجعلوا دلالة السنة على تلك المعاني دلالة للكتاب عليها ، كما رأيت في الآثار المقدمة . والافليست بذاتها ولا بكليها مدلولاً عليها في الكتاب ، وإنما المدلول عليه في الكتاب منها كل الاعتدال بها ووجوب امتثالها

لمواضعه ، أو ما أشبه ذلك ، كبرياتها للصلوات على اختلافها في مواقيتها وركوعها وسجودها وسائر أحكامها ، وبيانها للزكاة في مقاديرها وأوقاتها ونصيب الأموال للزكاة وتعيين ما يركى مما لا يركى ، وبيان أحكام الصوم وما فيه مما لم يقع النص عليه في الكتاب . وكذلك الطهارة الحديثة والجثية ، والحج ، والنبأخ والصيد وما يؤكل مما لا يؤكل ، والأنكحة وما يتعلق بهما من الطلاق والرجعة والظهار واللعان ، والبيوع وأحكامها ، والجنائيات من القصاص وغيره ، كل ذلك بيان لما وقع مجملا في القرآن . وهو الذي يظهر دخوله تحت الآية السكرية : (وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ)

وقد روى عن عمران بن حصين أنه قال لرجل : إنك امرؤ احمق . أتجد في كتاب الله الظاهر أربما لا يحبر فيها بالقراءة ؟ ثم عدد إليه الصلاة والزكاة ونحو هذا ، ثم قال : أتجد هذا في كتاب الله مفسرا ؟ إن كتاب الله أبهم هذا ، وإن السنة تفسر ذلك . وقيل لمطرف بن عبد الله بن الشخير : لا تحدثونا إلا بالقرآن فقال له مطرف : والله ما نريد بالقرآن بدلا ، ولكن نريد من ^(١) هو أعلم بالقرآن منا . وروى الأوزاعي عن حسان بن عطية قال : كان الوحي ينزل على رسول الله عليه وسلم ، ويحضره جبريل بالسنة التي تفسر ذلك . قال الأوزاعي : الكتاب أحوج إلى السنة من السنة إلى الكتاب . قال ابن عبد البر : يريد أنها تقضى عليه وتبين المراد منه . وسئل أحمد بن حنبل عن الحديث الذي روى أن السنة قاضية على الكتاب ، قال : ما أجبر على هذا أن أقوله ، ولكني أقول إن السنة تفسر الكتاب وتبينه

فهذا الوجه في التفصيل أقرب إلى المقصود ، وأشهر في استعمال العلماء في هذا المعنى .

(١) وهو الرسول صلوات الله وسلامه عليه . أي حديثه بين القرآن فيحدث بالسنة لذلك

(ومنها) النظر الى ما دل عليه الكتاب في الجملة ، وأنه موجود في السنة على الكمال زيادة الى ما فيها من البيان والشرح . وذلك أن القرآن الكريم آتى بالتعريف بمصالح الدارين جلباً لها ، والتعريف بمفاسدها دفاً لها ، وقد مر أن المصالح لا تعدو الثلاثة الأقسام : وهى الضروريات ويلحق بها مكلاتها ، والحاجيات ويضاف اليها مكلاتها ، والتحسينيات ويلحق بها مكلاتها . ولا زائد على هذه الثلاثة المقررة في كتاب المقاصد . وإذا نظرنا إلى السنة وجدناها لا تزيد على تقرير هذه الأمور فالكتاب آتى بها أصولاً يرجع اليها ، والسنة أتت بها تفريفاً على الكتاب وبياناً لما فيه منها . فلا تجدى في السنة إلا ما هو راجع الى تلك الأقسام

فالضروريات الخمس كأنما صلت في الكتاب تفصلت في السنة ، فإن (حفظ الدين) حاصله في ثلاثة معان : وهى الإسلام ، والإيمان ، والإحسان ، فأصلها في الكتاب وبيانها في السنة ومكملها ثلاثة أشياء : وهى الدعاء اليه بالترغيب والترهيب ، وجهاد من عانده أو زام إفساده ، وتلافى ^(١) نقصان الطارىء في أصله . وأصل هذه في الكتاب وبيانها في السنة على الكمال . (وحفظ النفس) حاصله في ثلاثة معان : وهى إقامة أصله بشرعية التناسل ، وحفظ ^(٢) بقائه بعد خروجه من العلم الى الوجود ، من جهة ^(٣) المأكل والمشرب ، وذلك ما يحفظه من داخل ، والملبس والسكن ، وذلك ما يحفظه من

(١) بمحافظه الامام على إقامة أصول الدين باقامة الحدود الشرعية كقتل المرتدين .

(٢) لم يذكر الثالث ولو قال (وحفظ النفس من جانب العلم ، وهو ما يعود عليها بالابطال وشرعت له أحكام الجنائيات) لوفى بالثالث إلا أنه سيدرج الحد والقصاص في المكمل ولم يجعلها من الأصل كما صنع في كتاب المقاصد ، وإن كان هذا اعتباراً آخر كما سبقول ، لكن عليه . أين هو المعنى الثالث ؟ وقد يقال أنه جعل حفظ البقاء قسمين أحدهما حفظه من الداخل والاخر من الخارج فاذا ضما إلى

الأول كملت ثلاثة : وقوله (وإقامة مالا تقوم الخ) عائد الى المكملين قبله (٣) كأنه قال حفظه باستعمال الأغذية واتخاذ الملابس والمساكن وهذا غير ما يأتى في مكملات حفظ النفس من فحص الغذاء مثلاً ومعرفة أنه لا يضر أو يقتل الخ

٢٨ ومنها أن أحكام السنة مبنية على مراعاة المقاصد الثلاثة التي جاء بها القرآن.

خارج . وجميع هذا مذكور أصله في القرآن ومبين في السنة . ومكمله ثلاثة أشياء ، وذلك حفظه عن وضعه في حرام كالزنى ، وذلك بأن يكون على النكاح الصحيح ، ويلحق به كل ما هو من متعلقاته كالطلاق والخلع واللعان وغيرها ، وحفظ ما يشذ به أن يكون مما لا يضر أو يقتل أو يفسد ، وإقامة ما لا تقوم هذه الأمور إلا به من التبايح والصيد ، وشرعية ^(١) الحدود والقصاص ، ومراعاة العوارض اللاحقة ، وأشباه ذلك . وقد دخل ^(٢) (حفظ النسل) في هذا القسم ، وأصوله في القرآن والسنة بينتها . (وحفظ المال) راجع إلى مراعاة دخوله في الأملاك ^(٣) وكنتيمته أن لا ينفى ^(٤) ومكمله دفع ^(٥) العوارض ، وتلافى ^(٦) الأصل بالزجر والحد والضمان . وهو

(١) شرعية الحد والقصاص ومراعاة بقية العوارض - وما أثرها - كل هذا مكمل لحفظه ، وكلها من جانب المدم . وهذا هو المكمل الثالث ، وإن كان اعتباره لهذا المكمل هنا غير اعتباره في كتاب المقاصد ولا مانع من اختلاف الاعتبار متى كان كل صحيحا في نفسه
(٢) أى في قسم حفظ النفس ، ويصح أن يكون مراده دخل في مكمله . والجميع كما قال - أصله في القرآن

(٣) أى بعوض وبغيره من أبواب قتل الملكية شرعا
(٤) قد يقال إن فيه تحريفا وإن صوابه (ألا ينفى) أى تنميته إنما تعتبر من حفظه الضروري إذا كانت التنمية وسيلة إلى عدم فائه بالاتفاق وغيره . أما التنمية التي يقصد منها مجرد الكثرة فليست داخلة في ضروري حفظه . وقد يصحح الأصل بأن التنمية التي تعد من الحفظ الضروري تنمية المال القاصر عن درجة الوفاء بما يحفظ النفس وغيرها . أما ما زاد عن ذلك فالتنمية لا تدخل في الضروريات فكل من المعنيين وجيه بل مقصود في الواقع . وعلى الأول يكون المعنى (لأجل ألا ينفى) فهو مفعول لأجله بدون تقدير . وعلى الثاني (خشية ألا ينفى)

(٥) بالمحافظة عليه من الاسراف والسرقة والحرق وسائر متلفاته
(٦) وهو مراعاة جهة دخوله في الملكية يكون بالزجر في مثل النصب الذي لم يحصل به تلف ، والحد في السرقة ، والضمان في المتلف ، فهذه الثلاثة تحفظ جهة دخول الأموال في ملكية الناس ، وما فيه الزجر لعب الميسر ، ولم يرد فيه حد مخصوص .

في القرآن والسنة . (وحفظ العقل) يتناول ^(١) مالا يفسده ، وهو في القرآن . ومكملة شرعية الحد ^(٢) أو الزجر ^(٣) وليس في القرآن له أصل على الخصوص ، فلم يكن له في السنة حكم على الخصوص أيضا ، فبقى الحكم فيه الى اجتهاد ^(٤) الأمة . وإن الحق بالضروريات (حفظ العرض) فله في الكتاب أصل شرحته السنة في اللعان والقذف . هذا وجه في الاعتبار في الضروريات . ولك أن تأخذها على ما تعلم في أول كتاب المقاصد فيحصل المراد أيضا

وإذا نظرت الى الحاجيات اطرد النظر أيضا فيها على ذلك الترتيب أو نحوه ؛ فإن الحاجيات دائرة على الضروريات وكذلك التحسينيات

وقد كانت قواعد الشريعة في القرآن وفي السنة ، فلم يتخلف عنها شيء . والاستقراء يبين ذلك ، ويسهل على من هو عالم بالكتاب والسنة ، ولما كان السلف الصالح كذلك قالوا به ونصوا عليه حسبما تعلم عن بعضهم فيه ومن تشوف الى مزيد فإن دوران الحاجيات على التوسعة ، والتيسير ، ورفع الحرج ، والرفق

(١) لعل الأصل (يتناول) بالباء الموحدة . وقوله (في القرآن) أي من الآيات الدالة على إباحة الأصل من الطيبات مع عدم الاسراف وعدم الاعتداء . ويحتمل أن يكون الأصل هكذا (يتناول ما يفسده) بحذف (لا) أي يتناول حفظه عما يفسده . وهو في القرآن تحريم الخمر

(٢) أي في الخمر

(٣) أي في سائر المخدرات

(٤) قالوا إنه يكون بحسب الجريمة في جنسها ووصفها بصغرها وكبرها . هذا في الزجر وحد الخمر كذلك ، لم يرد أصله في القرآن ولم يحدد في السنة بحدد مخصوص . فكأنوا يضربونه بالنعال تارة وبالجرید تارة بدون عدد محدد أما القانون فانها جاءت من القياس على القذف كما قال علي (إذا شرب سكر ، وإذا سكر هذى وإذا هذى افترى) فأخذ عمر برأيهم وحده في الخمر ثمانين

فبالنسبة الى الدين يظهر في مواضع شرعية الرخص في الطهارة ؛ كالتيتم ، ورفع حكم النجاسة فيها اذا عسر إزالتها . وفي الصلاة بالقصر ، ورفع القضاء في الإغماء ، والجمع ، والصلاة قاعداً وعلى جنب . وفي الصوم بالفطر في السفر والمرض . وكذلك سائر العبادات . فالقرآن إن نص على بعض التفاصيل كالتيتم والقصر والفطر فذاك ، وإلا فالنصوص على رفع الحرج فيه كافية . وللمجتهد إجراء القاعدة والترخص بحسبها والسنة أول قائم بذلك

وبالنسبة الى النفس أيضاً يظهر في مواضع منها مواضع الرخص ؛ كالتيمة للمضطر ، وشرعية المواساة بالزكاة وغيرها ، وإباحة ^(١) الصيد وإن لم يأت فيه من إراقة الدم المحرم ^(٢) ما يثبت بالذكاة الأصلية .

وفي التناسل من العقد على البضع من غير تسمية صداق ، وإجازة بعض المجالات فيه بناء على ترك المشاحة كما في البيوع ، وجعل الطلاق ثلاثاً دون ما هو أكثر ^(٣) ، وإباحة الطلاق من أصله ، والخلع ، وأشباه ذلك .
وبالنسبة الى المال أيضاً في الترخيص في الغرر اليسير ، والمجاللة التي ^(٤)

(١) فالإباحة هنا رخصة دعا إليها رفع الحرج ، وإن كانت الذبائح والصيد عدماً فيها تقدم آقا من مكملات حفظ النفس

(٢) لأن الدم الخبيث في الحيوان لا ينفصل جميعه عن الجسم حتى يظهر الجسم منه إلا إذا خرج من منفذ عام للدم كالودجين

(٣) ففي التقيد بالثلاث رفع حرج وتيسير للرأه بكونها بعد الثلاث صار لا شأن له معها تزوج من تشاء . وهذا يساعد حفظ النسل ^(٤) فيه رفع حرج كبير يعرفه من أهل الملل من ليس بعدم طلاق . وإسراف الناس فيه في هذا الزمان ليس من أصل تشريعه ، بل من عدم العمل بأوامر الشريعة ونواهيها المكمله ، الواردة في الكتاب والسنة ، من بيع الحكين وغيره

(٥) كما في أصول الجدران المغنية في الأرض ، وكما في بيع البطيخ ، وكما في بيع البقل والجزر ونحوها عما غيب بعضه في الأرض وإخراجه كله قبل بيعه يفسده ، فاعتذر لذلك

لا اتفكك عنها في الغالب ، ورخصة السلم والعرايا والقروض والشفعة والقراض والمساقاة ونحوها . ومنه التوسع في ادخار الأموال وإسائك^(١) ما هو فوق الحاجة منها ، والتمتع^(٢) بالطيبات من الحلال على جهة قصد من غير إسراف ولا إقتار . وبالنسبة الى العقل في رفع الحرج عن المكروه ، وعن المضطر على قول من قال . به في الخوف على النفس^(٣) عند الجوع والعطش والمرض ، وما أشبه ذلك . كل ذلك داخل تحت قاعدة^(٤) رفع الحرج ؛ لأن أكثره اجتهادي وينت السنة . منه ما يحتذى حذوه . فرجع الى تفسير ما أجل من الكتاب . وما فسر من ذلك . في الكتاب فالسنة لا تعدوه ولا تخرج عنه

وقسم التحسينيات جارا أيضاً كجريان الحاجيات ، فانها راجعة الى العمل بمكارم الأخلاق وما يحسن في مجارى العادات ؛ كالطهارات بالنسبة الى الصلوات ، على رأى من رأى أنها من هذا القسم ، وأخذ الزينة من اللباس ومحاسن الهيئات . والطيب وما أشبه ذلك ، وانتخاب الأطيب والأعلى في الزكوات والإفاقات ،

(١) لا ينافي هذا عده التسمية من الضروريات فيما تقدم ؛ لأن المحدود منها فيه ما كان مقيدا بأحد القيدين أى بالآلئى ، كما هو أصل النسخة ، أو بالآلئى ، كما هو الوجه الثانى ، وسبق أن القيدين مطلوبان معا

(٢) الانسب به أن يكون من حاجيات النفس كإباحة الصيد والمواساة ، لانه توسيع على النفس بما يقوى حفظها ، وإن كان اعتباره أيضا صحيحا من جهة بذل المال في هذه الطيبات

(٣) أى فالتفس حيثئذ مقدمة على العقل . فيرخص فيما يدفع عنها الهلاك وإن كان يضر بالعقل ، سواء أكان أكلأ أم شربا

(٤) أى والقاعدة مقررة في الكتاب صريحا . فالقرآن يشمل جميع ما ذكر ويعتبر كليا له ، وقد ورد بعضه فيه تفصيلا . وقوله (أكثره اجتهادى) أى فالمعقول فيه أن يناط بكليات تفصل بالاجتهاد لا بالنص . وما فسرته السنة منه قليل فقط ليحتذى حذوه كما قال

٣٣ (ومنها) أن السنة إنما رسمت للمجتهدين طريق الاستنباط من القرآن

وأدب الرفق في الصيام . وبالنسبة إلى النفوس كالرفق والاحسان ، وآداب الأكل والشرب ، ونحو ذلك . وبالنسبة إلى النسل كالإمسك بالمعروف أو التسريح بالاحسان ، من عدم التضيق على الزوجة ، وبسط الرفق في المعاشرة ، وما أشبه ذلك . وبالنسبة إلى المال كأخذ من غير إشراف نفس والتورع في كسبه واستعماله ، والبذل منه على المحتاج . وبالنسبة إلى العقل كمباعدة الخمر ومجانبتها وإن لم يقصد استعمالها ، بناء على أن قوله تعالى : (فاجتنبوه) يراد به المجانبة باطلاق فجميع هذا له أصل في القرآن بينه الكتاب على إجمال أو تفصيل أو على الوجهين معاً . وجاءت السنة قاضية على ذلك كله بما هو أوضح في النهم وأشفي في الشرح وإنما المقصود هنا التنبيه . والعامل يهتدى منه لما لم يذكر مما أشير إليه . وبالله التوفيق

(ومنها) النظر إلى (مجال الاجتهاد) الحاصل بين الطرفين الواضحين ، وهو الذي تبين في كتاب الاجتهاد من هذا المجموع (ومجال القياس) الدائر بين الأصول والفروع ، وهو المبين في دليل القياس ولنبدأ بالأول :

وذلك أنه يقع في الكتاب النص على طرفين مبينين فيه أوفى السنة كما تقدم في المأخذ الثاني ، وتبقى الوسطة على اجتهاد ، والتباين^(١) لمجادبة الطرفين إياها ، غير بما كان وجه النظر فيها قريب المأخذ ، فيترك إلى انظار المجتهدين حسبما تبين في كتاب الاجتهاد ، وربما بعد على الناظر أو كان محل تعبد لا يجرى على مسلك المناسبة ، فيأتي من رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه البيان وأنه لاحق بأحد الطرفين أو أخذ من كل واحد منهما بوجه احتياطي^(٢) أو غيره^(٣) . وهذا هو المقصود هنا

(١) لعل الأصل (والتشابه) ويمكن تصحيح النسخة بأنه كلما روعي جذب أحد الطرفين لها باينت الآخر .

(٢) كما يأتي في احتجاب سودة

(٣) إذا جعل بالجر عطفاً على ما قبله كانت القاعدة قاصرة عن شمول مثل الحكم

وذلك على وجهين : إما برد الواسطة المسكوتة الواقعة بين طرفي منصوبين إلى أحدهما مثلاً ٣٣

ويتضح ذلك بأمثلة :

(أحدها) أن الله تعالى أحل الطيبات وحرم الخبائث ، ويقين هذين الأصلين أشياء يمكن لحاقها بأحدهما ، فبين عليه الصلاة والسلام في ذلك ما اتضح به الأمر ، فنهى عن أكل كل ذي ناب من السباع وكل ذي مخلب من الطير ، ونهى عن أكل لحوم الجر الأهلية . وقال إنها ركس^(١) وسئل ابن عمر عن القنفذ فقال : كل ، وتلا : (قل لأجذ فيما أوحى إلي) الآية ! فقال له إنسان : إن بأهريرة يرويه عن النبي صلى الله عليه وسلم ، ويقول هو خبيثة من الخبائث . فقال ابن عمر : إن قاله النبي صلى الله عليه وسلم فهو كما قال . وخرج أبو داود « نهى عليه الصلاة والسلام عن أكل الجلالة والبناتها » وذلك لما في لحمها ولبنها من أثر الجلالة وهي السهدة . فهذا كله راجع الى معنى الإلحاق بأصل الخبائث ، كما ألحق عليه الصلاة والسلام الضب^(٢) والحبارى^(٣) والأرنب^(٤) وأشباهاها^(٥) بأصل الطيبات

(والثاني) أن الله تعالى أحل من المشروبات ما ليس بمسكر كالماء والابن والصل وأشباهاها ، وحرم الخمر من المشروبات لما فيها من إزالة العقل الموقع للعداوة

في الجنين بالفرقة في المثال الثامن ، حيث قال فيه (وإن له حكم نفسه) وإذا جعل بالرفع عطفاً على قوله (لاحق) يكون نوعاً ثالثاً غير الحقوق بأحد الطرفين أو بهما فتكون القاعدة شاملة لمثل هذا الحكم

(١) أخرجه أبو داود . ومثله الذئب فقد روى الترمذي عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال : (أو يأكل الذئب أحده في خير ؟)

(٢) أخرج في التيسير حديث إباحة الضب عن الستة

(٣) عن أبي داود

(٤) عن الخمسة

(٥) أي كالجراد . وقد أخرجه عن الخمسة

والبغضاء . والصدّ عن ذكر الله . وعن الصلاة . فوقع فيما بين الأصلين ما ليس بمسكر حقيقة ، ولكنه يوشك أن يسكر ، وهو نبذ الدُّبَاء والمزفّة والتقيّد وغيرها فنهى عنها إلحاقاً لما بالمسكرات تحقيقاً ، سداً للذريعة ، ثم رجع الى تحقيق الأمر في أن الأصل الإباحة كالأكل والشراب ، فقال عليه الصلاة والسلام : « كنت^(١) نهيتكم عن الابتذال فانتبذوا . وكلُّ مسكرٍ حرام^(٢) » ، وبقي في قليل المسكر على الأصل من التحريم^(٣) ، فيبين أن « ما أسكر كثيره قليله حرام » وكذلك نهى عن الخيلطين للمعنى الذى نهى من أجله عن الابتذال في الدُّبَاء والمزفّة وغيرها . فهذا ونحوه دائر في المعنى بين الأصلين ، فكان البيان من رسول الله صلى الله عليه وسلم يعيّن ما دار بينهما الى أى جهة يضاف من الأصلين

(والثالث) أن الله أباح من صيد الجوارح الملعّم ما أمسك عليك ، وعلم من ذلك أن ما لم يكن معلماً فصيده حرام ، إذ لم يمكّ إلا على نفسه ، فدار بين الأصلين ما كان معلماً ولكنه أكل من صيده . فالتعليم يقتضى أنه أمسك عليك والأكل يقتضى أنه استطاد لنفسه لآلك ، فتعارض الأصلان ، فجاءت السنة ببيان ذلك ، فقال عليه الصلاة والسلام : « فإن أكل فلا تأكل » ، فإى أخاف أن

(١) بتحريم الابتذال في هذه الأوعية سد للذريعة ، وفطام لهم عن المسكر وأوعيته إذ كانوا حديثي عهد بشربه فلما استقر تحريمه عندهم وأطاعت الى نفوسهم وشكوا من ضيق الأمر عليهم بمنع هذه الأواني التي لا منسوحة لهم عنها أباح لهم الأوعية كلها غير ألا يشربوا مسكراً . فقد رجع جانب التحريم حيث قام مقتضيه ، فلما زال المقتضى رجع جانب الحل الذى هو الأصل . وسواء أقلنا إن ذلك يوحى أم باجتهاد ، فالكل يأنه صلى الله عليه وسلم

(٢) الحديث بهذا اللفظ لم أقف عليه وفى التيسير حديث بمعناه عن الحسنه إلا البخارى

(٣) لعله قد سقط من النسخة هنا كلمة (أو الإباحة) فالفرض أنه بقيت واسطة وهى القليل الذى لا يسكر ، إلى أى الطرفين تنضم ؟ فيبين أن ما أسكر كثيره الخ

يكون إنما أمسكه على نفسه ^(١) وفي حديث آخر : « إذا قتله ولم يأكل منه شيئاً فإنما أمسكه عليك ^(٢) » وجاء في حديث آخر : « إذا أرسلت كلبك وذكرت اسم الله فكل وإن أكل منه ^(٣) » الحديث ^(٤) . وجميع ذلك رجوع للأصلين الظاهرين ^(٥)

(والرابع) أن النهي ورد على المحرم أن لا يقتل الصيد مطلقاً ، وجاء أن على من قتله عمداً الجزاء ، وأبيح للحلال مطلقاً فمن قتله فلا شيء عليه ، فبقى قتله خطأ في محل النظر ، فجاءت السنة ^(٦) بالتسوية بين العمد والخطأ . قال الزهري : جاء القرآن بالجزاء على العمد ، وهو في الخطأ سنة ، والزهري من أعلم الناس بالنسب

(والخامس) أن الحلال والحرام من كل نوع قد بينه القرآن ، وجاءت بينهما أمور ملتبسة ، لأخضاها بطرف من الحلال والحرام ، فبين صاحب السنة صلى الله عليه وسلم من ذلك على الجملة وعلى التفصيل . فالأول ^(٧) قوله : (الحلال يئتن ، والحرام يئتن ، وبينهما أمور مشتبهات » الحديث ^(٨) . ومن الثاني قوله في حديث عبد الله بن زرمة : « واحتجني منه يأسودة » لما رأى من شبهه بعتبة الحديث ^(٩) !

(١) أخرجه الشيخان وأصحاب السنن

(٢) أخرجه أحمد وأبو داود

(٣) فيكون الحديث الأول من اللاحق بأحد الطرفين احتياطاً قطع

(٤) أخرجه أبو داود

(٥) أي الطرفين الواضحين

(٦) كما أخرج مالك في قصة الذي رفع أمره إلى عمر : أنه أجرى مع صاحب له فرسين يستبقان ، فأصابا غلياً وهما محرمان . لحكم عليه هو وعبدالرحمن بن عوف بعنز

(٧) أي ما كان على الجملة

(٨) تقدم (ج ٣ - ص ٨٦)

(٩) حديث عائشة ، قال في التيسير أخرجه الستة إلا الترمذي وقد جاء في الحديث

وفي حديث عدي بن حاتم في الصيد : « فإذا اختلط بك كلب من غيرها فلا تأكل ، لا تدري لعله قتلته الذي ليس منها ^(١) » ، وقال في بر بضاعه وقد كانت تطرح فيها الحيف والغيرات : « خلق الله الماء طهوراً لا يُنجسه شيء ^(٢) » ، فحكم بأحد الطرفين وهو الطهارة . وجاء في الصيد : « كل ما أصميت ، ودع ما أنميت » ^(٣) وقال في حديث عقبة بن الحارث في الرضاع إذا أخبرته المرأة السوداء بأنها أرضعته والمرأة التي أراد تزوجها — قال فيه : « كيف بها وقد

(هو لك يا عبد بن زعمه . الولد للفراس ، وللماهر الحجر — ثم قال لسودة بنت زعمة زوجة صلى الله عليه وسلم : احتجبي منه) لما رأى شبهه بعته . فألقه بصاحب القراش ، وهو واضح ، وألقه بغير صاحب القراش من جهة المحرمية ، فلم يجعله من محارم سودة ، لوضوح شبهه بغير أيها ، احتياطاً
(١) قال في أعلام المحققين : متفق عليه

(٢) الحديث أخرجه أصحاب السنن . وفيه : إنا نستقي لك الماء من بر بضاعه . وتلقى فيها لحوم الكلاب وخرق المحايض وعذر الناس (جمع عذرة ، وهي القتلة التي توضع داخل الحلق إذا أصابه وجع) وإذا نظر إلى الروايات الأخرى التي فيها زيادة (إلا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه) يكون الحكم بالطهارة لأن علامة التجسس لم توجد فيه ، وإن كانت هذه الروايات ضعيفة سنداً ، لكنها لا بد أن تكون بحيث يعتمد عليها ، بدليل الإجماع على معناها ، ولا إجماع بدون سند من الكتاب أو السنة ، فلا يكون مما نحن فيه ، لأنه من باب تحقيق المناط فقط إذا كانت القاعدة مقررة من قبل ، ويكون هذا كتركيب لهم بالحكم . أما إذا كان إنشاء الحكم فهو من الباب

(٣) رواه الطبراني عن ابن عباس . قال العلقمي : بجانبه علامة الصحة . وبالتأمل في الفرق بين مسألة الصيد ومسألة الماء ، حيث إنه صلى الله عليه وسلم رجح في الصيد عدم الحل وفي الماء الطهارة ، تجد أنه قد أخذ فيهما بالأصل إن كان اجتهداً فالأصل الذكاة الشرعية المعروفة ، والصيد رخصة بقيود وشروط ، فما لم تجزم بحصول الشروط رجحنا إلى الأصل وهو عدم الحل ؛ لأنه غير مذكي ، وكذلك الماء رجح في الأصل ، وهو الوصف الذي خلق الله حتى يتبين ما يخالفه ، ولما لم يتبين بقى على أصله

زَعَمَتْ أَنَهَا قَدْ أَرْضَعَتْكُمَا ؟ دَعَمَا عَنْكَ » ^(١) الى أشياء من هذا القبيل كثيرة (والسادس) أن الله عز وجل حرّم الزنى ، وأحل التزويج وملك الميّن ، وسكت عن النكاح الخالف للمشروع ، فإنه ليس بنكاح محض ولا سفاح محض ، فجاء في السنة ما بين الحكم في بعض الوجوه ، حتى يكون ^(٢) محلاً لاجتهاد العلماء في إلحاقه بأحد الأصلين مطلقاً ^(٣) ، أو في بعض الأحوال ، وبالأصل الآخر في حال آخر ، فجاء في الحديث : « أَيَا امْرَأَةٍ نَكَحْتُ بَنِي إِذْنٍ وَلَيْتَهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ » ، فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ ، فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ . فَإِنْ دَخَلَ بِهَا فَلَهَا الْمَهْرُ بِمَا اسْتَعْلَمَ مِنْهَا ^(٤) وهكذا سائر ما جاء في النكاح الفاسد من السنة

(والسابع) أن الله أحلّ صيد البحر فيما أحل من الطيبات ، وحرّم الميتة فيما حرّم من الخبائث ، فدارت ميتة البحر بين الطرفين ، فأشكل حكمها ، فقال عليه الصلاة والسلام : « هُوَ الطَّهْوَرُ مَا وَهُ ، الْحِلُّ مَيْتَتُهُ » ^(٥) وروى في بعض الحديث

(١) الحديث أخرجه في التيسير عن خمسة الإسناد ، وفيه أنه تزوج بنتاً لابي إهاب بن عزيز ، فأتمت امرأة فقالت : إني أَرْضَعْتُ عَقِبَهُ وَالتَّى تَزُوجُ بِهَا ، فَرَكِبَ إِلَى الْمَدِينَةِ . فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (كَيْفَ وَقَدْ قِيلَ ؟) فَقَارَقَهَا . إِلَّا أَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّ هَذَا إِرْشَادٌ إِلَى طَرِيقِ الْوَرَعِ وَالتَّزَوُّعِ عَنِ الشَّبَهَاتِ وَلَوْ ضَعِيفَةً ، فَإِنَّ الشَّارِعَ جَعَلَ لِسِمَاعِ دَعْوَى الْمَرْأَةِ فِي الرِّضَاعِ شُرُوطاً لَمْ تَسْتَوْفِ هَاهُنَا ، فَكَانَ مَقْتَضَاهُ أَلَّا يُلْتَفَتَ إِلَى قَوْلِ الْمَرْأَةِ ، وَلَا يَقْضَى بِهِ فِي تَحْرِيمِ هَذَا النِّكَاحِ . وَمَنْهُ تَعَلَّمَ مَا فِي قَوْلِهِ (التِّي أَرَادَ أَنْ يَتَزَوَّجَ بِهَا)

(٢) أى المسكوت عنه ، أى باقية الذى لم يفتنه السنة (٣) كما في مثال النكاح بنير ولى قبل الدخول ، فليس له أثر يترتب عليه إن حصل الطلاق قبل الدخول ، وبعد الدخول ألحق بكل من الأصلين في حالة وحكم وإن كانت هذه الأحكام التي ذكرناها أخذت من بيان الحديث لا من اجتهاد العلماء

(٤) أخرجه أبو داود والترمذى باختلاف يسير في بعض ألفاظه (تيسير) (٥) أخرجه في التيسير عن الأربعة عن أبي هريرة ، وهو جواب عن سؤال من سأل عن الوضوء بماء البحر فأجاب بهرضه وزاد عليه فائدة حل ميتة

وَأُحِلَّتْ مِيتَتَانِ : الْحَيْتَانُ وَالْجِرَادُ ^١ وَأَكَلَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ مَا قَذَفَهُ الْبَحْرُ لَمَّا آتَى بِهِ أَبُو عَيْبَةَ

(والتامن) أن الله تعالى جعل النفس بالنفس ، وأقص من الأطراف بعضها من بعض في قوله تعالى : (وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ) الى آخر الآية . هذا في العمد . وأما الخطأ فالدية ؛ لقوله : (فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهَا) وَيَنْ ^٢ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ دِيَةَ الْأَطْرَافِ ، عَلَى النَحْوِ الَّذِي يَأْتِي ^٣ بِمَحْوَلِ اللَّهِ ، فَبَاءَ طَرَفَانِ أَشْكَلَ بَيْنَهُمَا الْجَنِينَ إِذَا اسْقَطَتْهُ أُمُّهُ بِالضَّرْبَةِ ^٤ وَنَحْوَهَا ؛ فَإِنَّهُ يَشْبَهُ جِزَاءَ الْإِنْسَانِ كَسَائِرِ الْأَطْرَافِ ، وَيَشْبَهُ الْإِنْسَانَ التَّامَّ خَلَقْتَهُ ، فَبَيْنَتْ السَّنَةَ ^٥ فِيهِ أَنْ دِيَتُهُ الْفَرَّةُ ^٦ ، وَأَنْ لَهُ حَكْمُ نَفْسِهِ لَعَلَّهَا تَحْمِضُ أَحَدَ الطَّرَفَيْنِ لَهُ (والتاسع) أن الله حَرَّمَ الْبَيْتَةَ وَأَبَاحَ الْمَذْكَاةَ ، فَدَارَ الْجَنِينَ الْخَارِجِ مِنْ بَطْنِ الْمَذْكَاةِ مِيتَتَيْنِ الطَّرَفَيْنِ ، فَاحْتَمَلَهُمَا . فَقَالَ فِي الْحَدِيثِ : « ذَكَاةُ الْجَنِينِ ذَكَاةُ

(١) رواه في الجامع الصغير بلفظ (أحلت لنا ميتتان ودمان . فأما الميتتان فالخوت والجراد الخ) عن ابن ماجه والحاكم والبيهقي عن ابن عمر . قال العزيزي قال الشيخ: حديث صحيح

(٢) وأشهر أحاديث الموضوع ما رواه مالك والنسائي عن عبد الله بن حزم عن أبيه وما رواه أبو داود والنسائي عن عمرو بن شعيب . وهذا المثال مما وقع في الكتاب النص على الطرفين ، لكن يان أحدهما به والآخر بالسنة ، وبقيت الوسطة على اجتهاد يبعد على الناظر

(٣) في المثال الرابع مما يجري مجرى القياس

(٤) أى من غيرها

(٥) في حديث أخرجه السنة

(٦) قال صاحب التيسير في شرح الحديث : الفرقة عند العرب العبد والأمة ، وعند الفقهاء ما بلغ ثمنه من العبد نصف عشر الدية . وقوله (حكم نفسه) أى لم يلحق بأحد الطرفين

أمه ، ^(١) ترجيحاً للجانب الجزئية على جانب الاستقلال
(والعاشر) أن الله قال : (فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك .
وإن كانت واحدة فلها النصف) فبقيت البنتان مسكوتا عنهما ، فنقل في السنة ^(٢)
حكمهما ، وهو إلحاقهما بما فوق البنتين . ذكره القاضي إسماعيل
فهذه أمثلة يستعان بها على ما سواها ، فانه أمر واضح لمن تأمل ، وراجع الى
أحد الأصولين المنصوص عليهما ، أو إليهما معاً فيأخذ من كل منهما بطرف ، فلا
يخرج عنهما ولا يندوهما ^(٣)

وأما مجال القياس فانه يقع في الكتاب العزيز أصول تشير الى ما كان من
نحوها أن حكمه حكمها ، وتقرب الى الفهم الحاصل من إطلاقها أن بعض القيديات
مثلاً ، فيجتزئ بذلك الأصل عن تفرع القروع اعتماداً على بيان السنة فيه . وهذا
النحو بناء على أن المقيس عليه — وإن كان خاصاً — في حكم العام معنى وقد

(١) رواه في الجامع الصغير عن أبي داود والحاكم عن جابر ، وأحد وأبي داود
والترمذي وحسنه وابن ماجه وابن حبان والدارقطني والحاكم عن أبي سعيد والحاكم
عن أبي أيوب الانصاري وعن أبي هريرة ، والطبراني عن أبي أمامة وأبي النرداء
وعن كعب بن مالك قال المناوي : قال الغزالي صححة لا يتطرق احتمال الى متته
ولا ضعف في سنده وهو فيه متابع لامامه فانه ذكره في الأساليب . قال الحاكم :
صحيح الاسناد . وقال العراقي : وليس ذلك . قال عبد الحق : لا يحتج بأسانيده كلها
وقال ابن حجر الحق أن فيها ما تنقص به الحجة اه قال العراقي . ورواه الطبراني
في الأوسط بسند جيد فكان ينبغي للبصيف عدم إغفاله ، فانه ليس فيما ذكره مثله
بل الكل معلول

(٢) كما في حديث جابر بشأن امرأة سعد بن الربيع لما جاءته صلى الله عليه وسلم
بينتين لما أخذ عنهما مال أخيه جميعه ، فجعل صلى الله عليه وسلم لهما الثلثين ولأولاهما
الثلث ، وله الباقي

(٣) غير ظاهر في الفرة في الجنين ، لأنه لم يأخذ حكم النفس ولا الأطراف .
وهو يفيد عطف قوله (أو غيره) فيما سبق على قوله (احتياطي)

مر في كتاب الأدلة^(١) بيان هذا المعنى . فإذا كان كذلك ووجدنا في الكتاب أصلاً وجاءت السنة بما في معناه أو ما يلحق به أو يشبهه أو يدانيه فهو المعنى ههنا . وسواء علينا ألقنا إن النبي صلى الله عليه وسلم قاله بالقياس^(٢) أو بالوحي ، إلا أنه جار في أفهامنا بحرى القياس ، والأصل الكتاب شامل له بالمعنى المفسر في أول كتاب الأدلة^(٣) . وله أمثلة

(أحدهما) أن الله عز وجل حرم الربا^(٤) ، وربما الجاهلية الذي قالوا فيه : (إنما البيعُ مثلُ الربا) هو فسخُ الدين في الدين ، يقول الطالب : إما أن تقضى وإما أن تُرَبِّي وهو الذي دل عليه أيضاً قوله تعالى : (وإن تُبْتُمْ فلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ)

(١) في المسألة التاسعة ، وإنه كان العموم هناك للأشخاص وإن الشريعة ليست خاصة ببعضهم دون بعض ، وهنا شمول يرجع للمعنى الذي فيه الحكم ، كحرمة النيز بجمل الخمر شاملاً له معنى وإن لم يشمله صفة

(٢) بناء على أنه صلى الله عليه وسلم يجتهد فيقيس وقيل ليس له الاجتهاد (٣) في المسألة الثانية ، حيث قال إن الظنَّ الرجوع إلى أصل قطعى يعمل عليه . ومثال ذلك ما ورد من الأحاديث في النهي عن جملة من البيوع والربا

(٤) أى وظاهر أن المراد به ما يعتقد في الإسلام ، لأن هذا هو الذى بصده التشريع فألحق به ما عقد في الجاهلية فقال (وربما الجاهلية موضوع الخ) وهذا إما قياس منه صلى الله عليه وسلم أو يوحى بحرى في أفهامنا بحرى القياس . ويصح أن يكون هذا المقدار إلى قوله (وإذا كان كذلك) مثلاً لما تردد بين طرفين واضحين فألحقه بأحدهما . وذلك أن الله تعالى حرم الربا ، وقال أيضاً (بل الذين كفروا إن يبتغوا يغفر لهم ما قد سلف) فتردد ربا الجاهلية بين ما يغفر فينفذ عقده ومالا يغفر فيفطل عقده أعنى أنه لا ينفذ ولا يترتب عليه أثره وإن كان مجرد حصول العقد مغفوراً فألحقه بسائر الربا وأبطله وعليه يكون أول أمثلة ما يحرى في أفهامنا بحرى القياس قوله (وإذا كان كذلك) وهذا الوجه أقرب إلى عبارته من الأول حيث ذكر في قوله (وإذا كان كذلك) ما يصلح علة للقياس ، ولم يذكر ما يشير إلى العلة في ربا الجاهلية ، وإن كان يبعد كون هذا الوجه مقصوداً له هنا أنه فرغ من أمثلة الإلحاق بأحد الطرفين ، وأنه بصدد الجارى بحرى القياس .

لا تظلمون ولا تظلمون) فقال عليه الصلاة والسلام : « وربا الجاهلية موضوع .
وأولُ ربا أضعه ربا العباس بن عبد المطلب ، فإنه موضوع كله »^(١) . وإذا كان
كذلك وكان المنع فيه إنما هو من أجل كونه زيادة على غير عوضٍ ألحقت السنة به كل
ما فيه زيادة بذلك المعنى ، فقال عليه الصلاة والسلام : « الذَّهَبُ بِالذَّهَبِ ، وَالْفِضَّةُ
بِالْفِضَّةِ ، وَالْبُرُّ بِالْبُرِّ ، وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ ، وَالنَّمْرُ بِالنَّمْرِ ، وَالْمَلْحُ بِالْمَلْحِ ، مِثْلًا بِمِثْلٍ ،
سِوَاءٍ بِسِوَاءٍ ، يَدًا بِيَدٍ . فمن زاد أو أزداد فقد أَرَبَى ، فإذا اختلفت هذه الأصناف
فبيعوا كيف شئتم ، إذا كان يَدًا بِيَدٍ »^(٢) ثم زاد^(٣) على ذلك بيع النساء إذا
اختلفت الأصناف ، وعَدَمَ من الرِّبَا ، لأنَّ النساء في أحد الموضين يقتضي الزيادة^(٤)
ويدخل فيه بحكم المعنى^(٥) السلف يجرُّ قعما ، وذلك^(٦) لأنَّ بيع هذا الجنس

(١) رواه مسلم وهو جزء من خطبة الوداع الجامعة

(٢) أقرب الروايات إلى هذه رواية لابي داود عن مسلم ابن يسار باسناده

(٣) الحاق ثان جاء في قوله صلى الله عليه وسلم (فإذا اختلفت الخ) وثم للتأخر
الرتبي وإلا فالاحاقان في حديث واحد . إلا أن يعتبر الترتيب في نفس ألفاظ
الحديث ترتيبا في الاحاق زمانا أيضا وكان عليه أن يؤخر قوله (فإذا اختلفت)
بعد قوله (ثم زاد) . ويبقى النظر في أن تحريم بيع النساء عند اختلاف الأصناف
جاء بالحاق السنة ؛ لأن هذا يتوقف على أن أصل تحريم الرِّبَا في القرآن كان لخصوص
النساء عند إفتاق الأصناف قطع ، وأن تحريم النساء عند الاختلاف إنما جاء من
هذا الحديث ، كما جاء تحريم ربا الفضل به . وربما لا يناعده ما كان جاريا عندهم
ووقع عليه التحريم في القرآن ، إذ كانوا يعطون شعيرا في مقابلة شعير لا أجل بأكثر ،
في مقابلة دراهم لا أجل بأكثر ، وهكذا فليرجع إلى التاريخ المبسوط في مثله

(٤) أى غالبا في العادة ، كما صرح به بعد

(٥) وإن كان لفظه لفظ السلف والقرض

(٦) تعليل التحريم في بيع هذه الأجناس بمثلها متفاضلا . وقوله بعد (والأجل
الخ) تعليل لتحريم النساء فيها حتى عند التساوى قدرا ، فهو تكميل لقوله (لأنَّ
النساء في أحد الموضين الخ)

بمثله في الجنس من باب بدل الشيء بنفسه ، لتقارب المنافع فيما يراد منها ، فالزيادة على ذلك من باب إعطاء عوض على غير^(١) شيء ، وهو ممنوع . والأجل في أحد العوضين لا يكون عادة إلا عند مقارنة الزيادة به في القيمة ؛ إذ لا يسلم الحاضر في الغائب إلا ابتداء بما هو أعلى من الحاضر في القيمة ، وهو الزيادة . ويبقى النظر : لِمَ جاز مثل هذا في^(٢) غير التقدين والمطعومات ولم يجر فيهما ؟ محل نظر يخفى وجهه على المجتهدين ، وهو من أخفى الأمور التي لم يتضح معناها^(٣) إلى اليوم ، فلذلك ينتها السنة^(٤) إذ لو كانت بينة لو كل في الغائب أمرها إلى المجتهدين ، كما وكل اليهم النظر في كثير من محال الاجتهاد ، فمثل هذا جار^(٥) سيجرى الأصل والفرع في القياس . فتأمل

(١) قد يقال إن هذا لا يظهر فيما إذا دار الفضل من الجانبين ، كما في أخذ كثير رديء في قليل جيد ، فزيادة الرديء تقابل بمجودة الجيد ، فهناك عوض . إلا أن يقال إن هناك غررا كبيرا لا يعلم معه أيهما غبن وهو ممنوع . وتعليقه غير ما حققه بعضهم من أن العلة سد النريعة
(٢) أي التفاضل والتسوية

(٣) أي علتها وسر الفرق بين النقود والأطعمة وبين غيرهما ، حيث منعنا فيها وأجيزا فيما حداهما . راجع الجزء الثاني من أعلام الموقعين فقيه البيان الكافي المطلوب والذي أشكل الفرق عند المؤلف هو أنه أخذ علة المنع مجرد الزيادة بدون عوض ولكنهم أضافوا لهذا في التقدين والمطعومات المتقانة ما يصح أن يجعل جزء علة يكون محط الفرق الواضح

(٤) فن ذلك أنه اشترى العبد بعبدين . وأنه لما فقدت الابل في جهاز الجيش أمر صلى الله عليه وسلم عبد الله بن عمرو بن الماص أن يأخذ على قلائص الصدقة البعير بالبعيرين إلى إبل الصدقة . وهذا فيه الأمران معا

(٥) لم يجرم بأنه منه ، لما سبق له من أنه من أخفى الأمور التي لم يتضح معناها ، فرمى كان تعبدا ليس مبينا على علة . فلا يتأتى إجراء القياس فيه . وأيضا من أنه إما أن يكون بالوحى لا غير ، بناء على أنه لا يجتهد ، أو بعضه به وبعضه بالقياس لأن جوزه له صلى الله عليه وسلم الاجتهاد . وسيأتي قوله (ولا علينا أقصد القياس على الخصوص نعم)

(والثاني) أن الله تعالى حرم الجمع ^(١) بين الأم وابنتها في النكاح ، وبين الأختين وجاء في القرآن : (وأحلّ لكم ما وراء ذلكم) فجاء نهيه عليه الصلاة والسلام عن الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها من باب القياس ، لأن المعنى الذي لأجله ذم الجمع بين أولئك موجود هنا : وقد يروى في هذا الحديث : « فإنكم إذا علمتم ذلك قطعتم أرحامكم ^(٢) » والتعليل يشعر بوجه القياس (والثالث) أن الله تعالى وصف للماء الطهور بأنه أنزله من السماء وأنه أسكنه في الأرض ولم يأت مثل ذلك في ماء البحر ، فجاءت السنة بإلحاق ماء البحر بغيره من المياه بأنه « الطهور ماؤه ، الحل ميتته ^(٣) »

(والرابع) أن الدية في النفس ذكرها الله تعالى في القرآن ، ولم يذكر ديات الأطراف ، وهي مما يشكل قياسها على العقول ، فبين ^(٤) الحديث من دياتها ما وضع به السبيل ، وكأنه جار مجرى القياس الذي يشكل أمره ، فلا بد من الرجوع إليه ويحذى حذوه

(والخامس) أن الله تعالى ذكر الفرائض المقدرة : من النصف والربع ، والثلث ، والسدس ، ولم يذكر ميراث العصبية إلا ما أشار إليه قوله في الأيوين : (فان لم يكن له ولد وورثه أبواه فلأمه الثلث) الآية وقوله في الأولاد : (للذكر

(١) أى في صورة ما إذا عقد على الأم ولم يدخل بها . وأما ما عدا هذه الصورة ، كما إذا دخل بالأم أو عقد على البنت — فان التحريم تأييد لا ينص مجرد الجمع

(٢) تقدم (ج ٣ — ص ١٩٢)

(٣) تقدم (ج ٤ — ص ٣٧)

(٤) لكن أين في هذا إجراؤه مجرى القياس في أخذ الفرع حكم الأصل ، كالأمثلة السابقة واللاحقة ؟ إلا أن يقال الإلحاق في مجرد استحقاق المال في نظير التعدي خطأ على البدن ، ولذلك قال هذه الكلمة الجملة ، وهي أنه بين (ماوضح به السبيل) دون أن يقول (ألحق الأطراف بالنفس) وزاد أيضا قوله (وكأنه) ولم يذكرها في تطبيق الأمثلة السابقة ولا اللاحقة

مثلُ حظِّ الاثنين) وقوله في آية الكلاله : (وهو يرثُها إن لم يكن لها ولدٌ) وقوله : (وإن كانوا إخوة رجالا ونساء فللذكر مثلُ حظِّ الاثنين) فاقترضى أن ما بقي بعد الفرائض المذكورة فللعصبة ، وبقي من ذلك ما كان من العصبة غير هؤلاء المذكورين ؛ كالجد ، والعم ، وابن العم ، وأشباههم . فقال (١) عليه الصلاة والسلام : « لِحَقُوا الفرائضَ بأهلها ، فما بقي فهو لأولى رجلٍ ذكر » (٢) ، وفي رواية : « فلأولى عصبَةٍ ذكر » ، فأتى هذا على ما بقي مما يحتاج إليه ، بعد ما نبه الكتاب على أصله

(والسابع) أن الله تعالى ذكر من تحريم الرضاغة قوله : (وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم ، وأخواتكم من الرضاغة) فألحق النبي صلى الله عليه وسلم بهاتين سائر القربات من الرضاغة التي يحرم من النسب ؛ كالعمة ، والخالة ، وبنت الأخ ، وبنت الأخت ، وأشباه ذلك . وجهة إلحاقها هي جهة الإلحاق بالقياس إذ ذاك من باب القياس ينفي الفارق ، نصت (٣) عليه السنة — إذ كان لأهل الاجتهاد سوى النبي عليه الصلاة والسلام في ذلك نظر وتردد بين الإلحاق والقصر على التعبد — فقال عليه الصلاة والسلام : « إن الله حرَّم من الرضاغة ما حرَّم من النسب » (٤)

(١) محل الشاهد قوله (فابقى الخ) المفيد للعموم في العصبة

(٢) رواه هذه الرواية في التيسير عن أحمد والشيخين والترمذي وقال أخرجه البخاري ترجمة . قال في نيل الأوطار عن هذه الرواية : هكذا في جميع الروايات ووقع عند صاحب النهاية والغزالي وغيرهما من أهل الفقه بلفظ (فلأولى عصبَةٍ ذكر) واعترض ذلك ابن الجوزي والمنذرى بأن لفظه العصبة ليست محفوفة

(٣) أي وجهة الإلحاق نصت عليه السنة ، فقال عليه الصلاة والسلام الخ لأن المقام قابل لتردد المجتهدين ، فلم يترك صلوات الله عليه . قوله (نصت الخ)

خير ثان

(٤) أخرجه الترمذي بلفظ (من الرضاغ) وقال العزيمي حسن صحيح

وسائر ما جاء في هذا المعنى ، ثم الحق ^(١) بالأثاث الذكور ؛ لأن اللبن للفعل ومن جهة در المرأة . فإذا كانت المرأة بالرضاع ^(٢) فالذي له اللبن أم بلا إشكال (والسابع) أن الله حرم مكة بدعاء إبراهيم قال : (رب اجعل هذا بلدًا آمناً) وقال تعالى : (أولم يروا أنا جعلنا حرمًا آمناً) وذلك حرم الله مكة . فدعا رسول الله صلى الله عليه وسلم ربه للمدينة بمثل ما دعا به إبراهيم لمكة ومثله ^(٣) معه ، فأجابته الله وحرم ما بين لا يتيها ، قال : « إني أحرم ما بين لابتي المدينة أن يقطع عضاها ، أو يقتل صيدها » ^(٤) وفي رواية : (ولا يريد أحد أهل المدينة بسوء إلا أذابه الله) ^(٥) في النار ذوب الرصاص أو ذوب الملح في الماء » ^(٦) وفي حديث آخر:

(١) كما في حديث عائشة في استئذان أطلع أخى أبى القعيس زوج المرأة التى أرضعتها فقالت : يا رسول الله ، إن أخاه ليس هو الذى أرضعنى ، ولكن أرضعتنى امرأته ، فقال : (اتذنى له فانه عمك)

(٢) هنا سقط كلمة (أما) وقوله (فالذى له اللبن أم) لعل الأصل (فالذى له اللبن أب) وهو الذى يلائم قوله عليه السلام في الحديث السابق (فانه عمك) (٣) في رواية للشيخين أنه صلى الله عليه وسلم لما أشرف على المدينة قال (اللهم إني أحرم ما بين جبلها مثل ما حرم إبراهيم مكة) وقد دعا لأهلها بالبركة في صاعها ومدها . وقال في رواية مسلم والترمذى (لا يصير على لأواء المدينة وشدها أحد من أمتي إلا كنت شفيها له وشهيدا يوم القيامة) وورد أيضا أنها تنق خبثها كما ينقى الكبر خبث الحديد . فلعل هذه المزايا وما ماثلها يفسر بها قوله (ومثله معه) (٤) رواه أحمد ومسلم

(٥) مثل هذا الوعيد وما بعده لا يقال فيه إنه قياس وتفرع على تحريم مكة وكل ما يقبل هنا أن يكون الرسول دعا للمدينة كما دعا إبراهيم لمكة ، فأجيب من الله وأبلغه إجابة دعوته ومأمها من أنواع الوعيد لمن أحدث فيها حدثا ، فالمثال السابع على ما ترى من الضعف وفي تحرير الأصول وشرحه - في مسألة أن حكم القياس ثبوت حكم الأصل في الفرع - قال : ولذا لم يستند من قال بحرمة المدينة إلا إلى السمع ، وإنما لم يثبت بالقياس لاتفاء الأصل والفرع اه وإذا اتقى الأصل والفرع وهما ركنان في القياس فكيف يقال انه ثبت عند الرسول عليه السلام بالقياس ؟ (٦) رواية لمسلم ذكرها في الترغيب

« فمن أحدث فيها حدثاً أو آوى محدثاً فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين ، لا يقبل الله منه يوم القيامة صرفاً ولا عدلاً » ^(١) ومثله في صحيفة على المتقدمة فهذا نوع من الإلحاق بمكة في الحرمه . وقد جاء فيها قوله تعالى : (إن الذين كفروا ويصدون عن سبيل الله والمسجد الحرام - الى قوله : ومن يؤذ فيه بالحاد يظلم نذقه من عذاب أليم) والإلحاد شامل لكل عدول عن الصواب الى الظلم ، وارتكاب المنهيات على تنوعها ، حسباً فسرته السنة . فالمدنية لاحقة بها في هذا المعنى ^و (والثامن) أن الله تعالى قال : (واستشهد شهيدين من رجالكم ، فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان) الآية ! فحكم في الأموال بشهادة النساء منضمة إلى شهادة رجل ، وظهر به ضعف شهادتهن ، ونبه على ذلك في قوله : « ما رأيت من ناقصات عقل ودين أغلب لدى لب منكن » ^(٢) وفسر قصاص العقل بأن شهادة امرأتين تعدل شهادة رجل . وحين ثبت ذلك بالقرآن وقال فيه : (أن تضل إحداها فقد كثر إحداهما الأخرى) دل على انحطاطهن عن درجة الرجل ، فألحقت السنة بذلك اليمين مع الشاهد ، قضى ^(٣) عليه الصلاة والسلام بذلك ، لأن لليمين في اقتطاع الحقوق واقتضاها حكماً قضى به قوله تعالى (إن الذين يشترون بيهد الله وأيمانهم ثمناً قليلاً) الآية ! فجرى الشاهد واليمين مجرى الشاهدين أو الشاهد والمرأتين في القياس ، إلا أنه يخفى فينبتته السنة

(والتاسع) أن الله تعالى ذكر البيع في الرقاب وأحله ، وذكر الاجارة في بعض الأشياء ^(٤) كالجعل المشار اليه في قوله تعالى : (ولكن جاء به حمل بعير) والاجارة على

(١) جزء من حديث أخرجه في التيسير عن الحسنه

(٢) جزء من حديث أخرجه في التيسير عن مسلم

(٣) عن ابن عباس رضي الله عنهما (قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم بيمين

وشاهد) أخرجه في التيسير عن مسلم وأبي داود

(٤) ومنها إجارة شعيب لموسى ، عليهما وعلى نينا الصلاة والسلام

القيام بحال اليتيم في قوله : (وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ) وفي العمل على الصدقة كقوله تعالى : (وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا) وفي بعض منافع ^(١) لا تأتي على سائرها ؛ فأطلقت السنة فيها القول بالنسبة الى سائر منافع الرقاب من الناس والذواب والدور والأرضين ، فيبين النبي صلى الله عليه وسلم من ذلك كثيرا ، وكل سائرها الى أنظار المجتهدين . وهذا هو الحال القياسي المتبرق في الشرع . ولا علينا أقصد النبي عليه الصلاة والسلام القياس على الخصوص أم لا ؛ لأن جميع ذلك يرجع الى قصده بيان ما أنزل الله اليه على أي وجه كان

(والعاشر) أن الله تعالى أخبر عن ابراهيم في شأن الرؤيا بما أخبر به من ذبح ولده ، وعن رؤيا يوسف ، ورؤيا الفتيين ، وكانت رؤيا صادقة ، ولم يدل ذلك على صدق كل رؤيا ؛ فيبين النبي صلى الله عليه وسلم أحكام ذلك ، وأن الرؤيا الصالحة من الرجل الصالح جزء من أجزاء ^(٢) النبوة ، وأنها من البشائر ، وأنها على أقسام ^(٣) الى غير ذلك من أحكامها ، فتضمن الحاق غير أولئك المذكورين بهم . وهو المعنى الذي في القياس . والأمثلة في هذا المعنى كثيرة :

ومنها النظر الى ما يتألف من أدلة القرآن المتفرقة من معان مجتمعة ؛ فإن الأدلة قد تأتي في معان مختلفة ولكن يشملها معنى واحد شبيه بالأمر في المصالح المرسلة والاستحسان . فتأتي السنة بمقتضى ذلك المعنى الواحد ، فيعلم أو يظن أن ذلك

(١) وأصرحها الرضاع ، بل قال بعضهم لم تأت إلاجارة الجائزة في القرآن إلا في الرضاع (فإن أرضعن لكم فأتوهن أجورهن)

(٢) ورد (من ستة وأربعين جزءا) وقالوا في توجيهه إن النبوة كانت ثلاثا وعشرين سنة ، ومدة الرؤيا الصالحة قبلها كانت ستة أشهر . ونسبتها الى ثلاث وعشرين سنة هي ما قاله صلى الله عليه وسلم . وهذا البيان وإن لم يرضه بعضهم فهو واضح وأيضا فكثيرا ما كان يقول لأصحابه (هل رأى أحد منكم رؤيا؟ وكان يعبرها لهم ، وهو يتضمن الحاق غيرهم بهم)

(٣) أي كما قال صلى الله عليه وسلم (الرؤيا من الله ، والحلم من الشيطان)

المعنى مأخوذ من مجموع تلك الأفراد ، بناء على صحة الدليل الدال على أن السنة إنما جاءت مبينة للكتاب . ومثال هذا الوجه ما تقدم في أول ^(١) كتاب الأدلة الشرعية في طلب معنى قوله عليه الصلاة والسلام : « لا ضرر ولا ضرار » ^(٢) ، من الكتاب ويدخل فيه ما في معنى هذا الحديث من الأحاديث ، فلامعنى للإعادة (ومنها) ^(٣) النظر الى تفاصيل الأحاديث في تفاصيل القرآن ، وإن كان

(١) في المسألة الثانية ، حيث جمعه من باب الدليل الشرعى الظنى الراجع إلى قطعى لانه مبثوث في الشريعة في جزئيات وكميات . فالسنة قد نظمت هذه المواضع المتفرقة المبنية ، وجعلتها في سلك واحد بقاعدة عامة ، وكأن هذا الوجه جمع المتفرقات ، وأخذ كل من الجزئيات ، وإجمال للتفصيلات . فهو عكس لبعض الوجوه المتقدمة . وبالتأمل فيه تجده نادرا ومأخذا لا تنبئ عليه الدعوى في أصل المسألة إلا إذا ضم لغيره ، من الوجوه . فان كان مراد المؤلف أن هذه الوجوه الخمسة كل واحد منها يكفي لإثبات المسألة فانما يظهر ذلك في الوجه الثالث تاما ، وفي الثاني بعض تكلف ، وفي الأول على الطريق الذى قصد منه . أما ما عداها فلا يظهر انفراد بإثبات المسألة ودفع إشكالاتها . وإذا كان قد اعترض على الوجه السادس بالقصور مع أنه ذكر له عشرة أمثلة وقال إن هذا النقط في السنة كثير ، فكيف يكون حال هذا الوجه الخامس الذى لم يتيسر له فيه إلا مثال واحد . نعم إن كان غرضه من وجوه الخمسة أن تكون مضمومة بعضها إلى بعض كما يشير إليه في الفصل الاتى بقوله (أما بتحقيق المناط وأما بالطريقة القياسية وإما بغيرها الخ) كان الاعتراض على الوجه السادس وجها من جهة أن صاحبه اقتصر عليه وادعى فيه أنه يكفي في إثبات الدعوى كما قال عنه (ولكن صاحب هذا المأخذ الخ)

(٢) تقدم (ج ٢ - ص ٤٦)

(٣) هذا النظر السادس أخص من النظر الثانى المتقدم أنه المشهور عن العلماء ؛ لأن ذلك يان للحقيقة المطلوبة أو المنهى عنها مثلا أو شروطها أو كفياتها إلى آخر ما تقدم في بيان الأحاديث كقوله تعالى : (أقيموا الصلاة مثلا . أما هذا فقصور على يان لفظ يحمل ورد في الآية بما يوضح الفرض منه ، كما قال (من حيث موضع اللغة) وقوله (لا من جهة أخرى) أى من الجهات الخمسة السابقة

(ومنها) أن الكتاب يشتمل تفصيلا على كل ما في السنة ، لكن محاولة هذا تكلف ٤٩

في السنة بيان زائد . ولكن صاحب هذا المأخذ يتطلب أن يجد كل معنى في السنة
مشاراً إليه — من حيث وضع اللغة لامن جهة أخرى — أو منصوحاً عليه في القرآن
ولكنه ثم تنظر في محته أو عدم محته .
وله أمثلة كثيرة

أحدها حديث ^(١) ابن عمر في تطليقه زوجه وهي حائض ، فقال عليه
الصلاة والسلام لعمر : «مره فليرحبها ، ثم ليتركها حتى تطهر ، ثم تحيض ، ثم
تطهر ، ثم إن شاء أمسك بعد ، وإن شاء طلق قبل أن يمس . فتلك المدة التي أمر
الله أن يطلق لها النساء ، يعني أمره في قوله : (يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن
عليهن)

والثاني حديث ^(٢) فاطمة بنت قيس في أن رسول الله صلى الله عليه
وسلم لم يجعل لها سكنى ولا نفقة إذ طلقها ^(٣) ألبتة — وشأن المبتوتة أن لها السكنى وإن
لم يكن لها نفقة — لأنها بذت على أهلها بلسانها ، فكان ذلك تفسيراً لقوله :
(ولا يخرجن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة)

والثالث ^(٤) حديث سبيعة الأسلمية ، إذ ولدت بعد وفاة زوجها بنصف شهر ^(٥)
فأخبرها عليه الصلاة والسلام أن قد حلبت ، فبين الحديث أن قوله تعالى : (والذين

(١) أخرجه في التيسير عن السنة باختلاف في بعض ألفاظه
(٢) أخرجه في التيسير عن السنة إلا البخاري . قال في التحرير — في تمثله
للجهول الذي لا يعلم به — : كحديث فاطمة بنت قيس أن رسول الله لم يجعل لها
سكنى ولا نفقة وقد رده صرح قال : لا ترك كتاب ربنا ولا سنة نبينا لقول امرأه لا ندرى
لعلها حفظت أو نسيت . وروى مسلم هذا الرد

(٣) يعني زوجها أبا عمرو بن حفص بن المغيرة عياش بن أبي ربيعة

(٤) أخرجه عن السنة إلا أبا داود

(٥) ولفظ البخاري (قريبا من عشر ليال)

يُتَوَفَّونَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا (مخصوص في غير الحامل ، وأن قوله تعالى : (وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ) عام في المطلقات وغيرهن .

والرابع حديث ^(١) أبي هريرة في قوله : (فبدل الذين ظلموا قولاً غير الذي قيل لهم) قالوا : حبة في شجرة . يعني عوض قوله : (وقولوا رحمة) والخامس حديث ^(٢) جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم حين قدم مكة طاف بالبيت سبعاً قرأ : (وَاتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى) فصلى خلف المقام ، ثم أتى الحجر فاستلمه ، ثم قال : « نبدأ بما بدأ الله به » وقرأ : (إن الصفا والمروة من شعائر الله)

والسادس حديث ^(٣) الثعلبي بن بشير عن النبي صلى الله عليه وسلم في قوله تعالى : (وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ) قال الدعاء هو العبادة ، وقرأ الآية إلى قوله : (فَاخْرُجْ)

والسابع ^(٤) حديث عدي بن حاتم قال لما نزلت : (حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ) ^(٥) قال لي النبي صلى الله عليه وسلم :

(١) قيل لئلا يأسوا (٢) ادخلوا الباب سجداً وقولوا حطة نغفر لكم خطاياكم . فبدلوا فدخلوا يزحفون على أستاههم وقالوا (حبة في شعرة) رواه البخاري والترمذي .

(٣) رواه الترمذي وقال : حسن صحيح

(٤) أخرجه أبو داود والترمذي وقال : حسن صحيح

(٥) أخرجه الترمذي وقال : حسن صحيح . ورواه في الترغيب عن الحسن

ولفظه فيه (بل هما سواد الليل وياض النهار)

(٥) قوله (من الفجر) نزلت بعد ما اشتبه جملة من الصبحابة في المعنى ، وصار بعضهم يربض جليلين أسود وأبيض فيرجله لينظر اليهما ، وبعضهم وهو عدي جعلهما تحت الوسادة ثم سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عنهما أهما خيطان ؟ فقال له (إن وسادتك لربيض - كناية لطيفة منه صلوات الله وسلامه عليه - بل هما سواد الليل وياض النهار) قال الشيخان ونزل بعد (من الفجر) فعلوا أما يعني الليل

(ومنها) أن الكتاب يشتمل تفصيلاً على كل ما في السنة، لكن محاولة هذا تكلف ٥١

« إنما ذلك يبايضُ النهار من سواد الليل »

والثامن حديث ^(١) سمرة بن جندب أن النبي صلى الله عليه وسلم قال :
« صلاةُ الوُسطى صلاةُ العصر » وقال ^(٢) يوم الأحزاب : « اللهم املاً قبورهم
ويوتهم نارا كما شغلونا عن صلاة الوُسطى حتى غابت الشمس »

والتاسع حديث ^(٣) أبي هريرة ، قال عليه الصلاة والسلام : « إن موضع ^(٤)
سوطي في الجنة خيرٌ من الدنيا وما فيها اقرءوا إن شئتم : (فن زُحِر عن النار
وأُدخل الجنة قد فاز) »

والعاشر حديث ^(٥) أنس في الكبائر ، قال عليه الصلاة والسلام فيها :
« الشُّركُ بالله وعقوقُ الوالدين ، وقتل النفس ، وقولُ الزور » ثم أحاديث أخر
فيها ذكر الكبائر ، وجميعها تفسير لقوله تعالى : (إن تجتنبوا كبائر ما تنهون
عنه) الآية !

والنهار . ولو كان نزل قوله (من الفجر) يانا من أول الأمر لما وضع عدى
الخطيئ تحت الوسادة ولا سأل . فلو ترك المؤلف ذكرها كان أولى . راجع
البخارى ومسلبا

(١) رواه أحمد والترمذي وصححه

(٢) الحديث عن علي رضي الله عنه . وفي رواية (يوم الخندق) أخرجه في
التيسير عن الحسنه

(٣) رواه الترمذي وقال حسن صحيح

(٤) ولا يظهر هذا المثال ، لأنه ليس فيه تفسير للفظ في الكتاب من حيث
وضع اللغة كما هو موضع هذا النظر ، وكما هو الجاري فيما قبله وما بعده من الأمثلة
بل هو ذاته استنتاج لهذا المعنى من الآية . وربما كان أظهر منه في غرضه حديث
الصحيحين (أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر
على قلب بشر) مصداق قوله تعالى (فلا تعلم نفس ما أخفى لهم من قرة أعين) لأن
ما في الحديث وإن كان لم يعين بشخصه إلا أنه توضيح وتقريب لمعنى الآية وهو

أقصى ما يعبر به للدلالة على المراد فيها

(٥) أخرجه في التيسير عن الشيخين والترمذي

وهذا الخط في السنة كثير

ولكن القرآن لا يفي بهذا المقصود على النص والأشارة العربية التي تستعملها العرب أو نحوها . وأول شاهد في هذا الصلاة والحج والزكاة والحيض والنفاس والقطعة والقراض والمنافاة والديات والقسمات وأشباه ذلك من أمور لا تحصى ^(١) فاللتزم لهذا لا يفي بما ادعاه ، إلا أن يتكلف في ذلك ما أخذ لا قبلها كلام العرب ولا يوافق على مثلها السلف الصالح ، ولا العلماء الراسخون في العلم ، ولقد رام بعض الناس فتح هذا الباب الذي شرع في التنبيه عليه ، فلم يوف به إلا على التكلف المذكور ، والرجوع الى المآخذ الأول في مواضع كثيرة لم يأت له فيها نص ولا إشارة الى خصوصيات ما ورد في السنة ، فكان ذلك نازلا بقصده ^(٢) الذي قصد . وهذا الرجل المشار اليه لم ينصب نفسه في هذا المقام إلا لاستخراج معاني الأحاديث التي خرج مسلم ابن الحجاج في كتابه السند الصحيح ، دون ما سواها ^(٣) بما نقله الأئمة سواه . وهو من غرائب المعاني المصنفة في علوم القرآن والحديث . وأرجو أن يكون ما ذكره هنا من المآخذ ^(٤) موافيا بالفرض في الباب والله الموفق للصواب

فصل

وقد ظهر مما تقدم الجواب عما أوردوا من الأحاديث التي قالوا إن القرآن لم يقبه عليها ، فقوله عليه الصلاة والسلام ^(٥) : « يوشك رجلٌ منكم متكِئًا على » ^(١) وكلها ليس ما ورد فيها من الستة يجرى هذا المجرى الذي يريد هذا القائل من البيان الخاص

(٢) أي نازلا بما قصده في هذه الدعوى الى موضع الاهدار

(٣) أي فإذا كان لم يتم له غرضه في مقدار محدود من الأحاديث وهي أحاديث مسلم فكيف يتم له غرضه إذا نظر الى دواوين الحديث الأخرى ؟

(٤) الانتظار الحتمية السابقة على هذا الأخير

(٥) تقدم (ج ٤ - ص ١٥)

أرى كنهه ، الى آخره لا يقتل ما نحن فيه ، فان الحديث انما جاء فيمن يطرح السنة معتمداً علي رأيه في فهم القرآن ، وهذا لم ندعه في مسألتنا هذه ، بل هو رأى أولئك الخارجين عن الطريقة المثلى . وقوله : « ألا وإن ما حرم رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل ما حرم الله » صحيح على الوجه المتقدم ، إما بتحقيق المناط الدائر بين الطرفين الواضحين والحكم عليه ، وإما بالطريقة القياسية ، وإما بغيرها من المآخذ المتقدمة

ومر الجواب عن تحريم نكاح المرأة على عمتها أو خالتها ، وتحريم كل ذى نلب من السباع وكل ذى يغلب من الطير ، وعن العقل وأما فكالك الأسير فأخوذ من قوله تعالى : (وإن استنصروكم في الدين فمليكم النصر) وهذا فيمن لم يهاجر إذا لم يقدر على الهجرة إلا بالانصراف بغيره فملي النصر ، والأسير في هذا المعنى أولى بالنصر . فهو مما يرجع الى النظر القياسي

وأما أن لا يقتل مسلم بكافر فقد انتزعها العلماء من الكتاب ؛ كقوله : (ولن يحمل الله الكافرين على المؤمنين سبيلاً) وقوله : (لا يستوى أصحاب النار وأصحاب الجنة) وهذه الآية أبد^(١) . ولكن الأظهر أنه لو كان حكمها موجوداً في القرآن على التنصيص أو نحوه^(٢) لم يجعلها على خارجة عن القرآن ، حيث قال : « ما عندنا الا كتاب الله وما في هذه الصحيفة » إذ لو كان في القرآن لعدّ الثنتين دون قتل المسلم بالكافر . ويمكن أن يؤخذ حكم للسألة مأخذ القياس المتقدم ، لأن الله تعالى قال : (الحر بالحر والعبد بالعبد) فلم يُعد من الحر للعبد ، والعبدية من آثار الكفر ، فأولى أن لا يُعاد من المسلم للكافر

(١) لأن محل نفي الاستواء قد بين في قوله تعالى (أصحاب الجنة هم الفائزون)
فليس المراد ما يشمل عدم استوائهما في القصاص إذا تعدى بعضهم على بعض في الدنيا
(٢) أى كما يؤخذ من دعوى انتزاع الحكم من الآيتين

وأما إظهار ذمة السلم فهو من باب تقض العهد ، وهو في القرآن ^(١) ، وأقرب الآيات إليه قوله تعالى : (وَالَّذِينَ يَتَّقُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيَصِيدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ لَهُمُ الْبَرَكَاتُ وَلَهُمْ سَوْءُ الدَّارِ) وفي الآية الأخرى : (أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ)

وقد مرَّ تحريم المدينة وانسراحه من القرآن وأما من تولى قوماً بنيي إذن مواله فدخل بالمعنى في قطع ما أمر الله به أن يوصل وأيضاً فإن الانتفاء من ولاء صاحب الولاء الذي هو لجة كلخمة النسب كفرٌ لنعمة ذلك الولاء ، كما هو في الانساب إلى غير الأب . وقد قال تعالى فيها : (وَاللَّهُ جَلَّ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَجَلَّ لَكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَنِينَ وَخَفَّةَ وَرَزَقَكُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ . أَنْبَاطٌ لِيُؤْمِنُوا وَبِنِعْمَةِ اللَّهِ هُمْ يَكْفُرُونَ ؟) (١) وصدق هذا المعنى ما في الصحيح من قوله ^(٢) : (أَيُّمَا عَبْدٍ أَبَقِيَ مِنْ مَوَالِيهِ قَدْ كَفَرَ حَتَّى يَرْجَعَ إِلَيْهِمْ » وفيه ^(٣) : « إِذَا أَبَقِيَ الْعَبْدُ لَمْ تُقْبَلْ لَهُ صَلَاةٌ » ^(٤))

وحديث معاذ ظاهر في أن ما لم يصرح به في القرآن ولا حصل بيانه فيه فهو

(١) يرد عليه مثل اعتراضه المتقدم آنفاً وأنه لو كان موجوداً في الكتاب على التخصيص أو نحوه لم يجعلها على رضى الله عنه خارجة عن القرآن . والاعتراض هنا أوجه ، لأنه يقول إنه من باب تقض العهد ، أى جزئ منه ، وهو في آية (وَالَّذِينَ يَتَّقُونَ اللَّهَ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ) . وينظر أيضاً لهذا النظر في قوله بعد (فدخل بالمعنى في قطع ما أمر الله به أن يوصل) . إلا أن يقال إن هذا على وجه القياس أو غيره من الوجوه الأخرى

(٢) (٣) الحديثان رواهما مسلم عن جابر

(٤) لم يتعرض للجواب عن أسنان الأبل الواردة في الصحيفة ؟ وكذا لم يصرح بالجواب عن الاعتراض بالقضاء للزير ، وقد وعد به سابقاً . إلا أن يقال إنه مندرج في النظر الرابع الراجع إلى القياس أو إلى الاجتهاد بالحاق الواسطة المترددة بين الطرفين بأحدهما

حيث في السنة ، وإلا فالاجتهاد يقضى عليه . وليس فيه معارضة ^(١) لما تقدم

(المسألة الخامسة)

حيث قلنا أن الكتاب دال على السنة ، وإن السنة إنما جاءت مبينة له ، فذلك بالنسبة ^(٢) إلى الأمر والنهي والإذن أو ما يقتضي ذلك ، وبالجملة ما يتعلق بأفعال المكلفين من جهة التكليف ^(٣) وأما ما خرج عن ذلك من الأخبار عما شُكّن أو ما يكون ، مما لا يتعلق به أمر ولا نهى ولا إذن فلي ضربين :

(أحدهما) أن يقع في السنة موقع التفسير للقرآن . فهذا لا نظر في أنه بيان لله ، كما في قوله تعالى : (وادخلوا الباب سجداً وقولوا : حطة) قال : (دخلوا يزحفون على أوراكم) ^(٤) . وفي قوله (فبدل الذين ظلموا قولاً غير الذي قيل لهم) قال : « قالوا : حبة في شجرة » ^(٥) وفي قوله : (وكذلك جعلناكم أمة وسطاً) الآية ! قال : « يدعى نوح فيقال : هل بلغت ؟ فيقول : نعم : فيدعى قومه فيقال هل بلغتكم ؟ فيقولون : ما أتانا من نذير وما أتانا من أحبر : فيقال : من شهودك ؟ فيقول : محمد وأمته . قال فيؤتى بكم تشهدون أنه قد بلغ . فذلك

(١) لأن معاذ لم ينف أصل كونه في القرآن عند ما يلجأ للسنة ، بل إنما يفيد كلامه أنه إذا لم يجد الحكم صريحاً مبيناً في الكتاب يلجأ إلى السنة لتينه . وإلا فبينه طريق الاجتهاد . هذا هو ظاهر كلامه . وهو جواب آخر للاسئلة في الاعتراض الثالث بالاستقراء

(٢) أي اطراذه وكتبته إنما هي فيما كان راجعاً إلى التكليف . وأما ما عدها فقد يكون كذلك ، وقد لا يكون له أصل قريب في الكتاب فلا يكون بياناً له إلا على الوجه الأول من الوجوه السابقة . وستأتي الإشارة إليه في آخر المسألة

(٣) ويندرج فيه الأحكام الوضعية

(٤) أخرجه الشيخان والترمذي . ورواية البخاري (أستاذهم بدل أوراكم)

(٥) أخرجه البخاري . وفي رواية (شعيرة) . وفي رواية قالوا (حطة بدل

حطة)

قولُ الله (وكذلك جَلَلناكم أمةً وسطاً لتكونوا شهداء على الناسِ ويكونَ الرَّسولُ عليكم شهيداً^(١)) وفي قوله (كنتم خير أمةٍ أُخرجت للناسِ) قال : « إنكم تتبعون سبعين أمة أنتم خيرها وأكرمها على الله »^(٢) وفي قوله (بل أحياء عند ربهم يُرزقون) « إن أرواحهم في حواصل طير خضر تسرح في الجنة حيث شاءت وتأوى إلى فتاديل معلقة بالعرش » إلى آخر الحديث^(٣) . وقال : « ثلاث إذا خرجن لم ينفع نفساً إيمانها لم تكن آمنت من قبل — الآية ! الدجال والدابة وطلوع الشمس من مغربها »^(٤) وفي قوله (وإذا أخذ ربك من نبي آدم من ظهورهم ذرياتهم) الآية ! قال « لما خلق الله آدم مسح ظهره فسقط من ظهره كل نسمة هو خالقها من ذريته إلى يوم القيامة ، وجعل بين عيني كل إنسانٍ منهم وبيناً من نور ، ثم عرضهم على آدم . فقال : أي رب من هؤلاء ؟ قال : هؤلاء ذرياتك » الحديث^(٥) ! وفي قوله (لو أن لي بكم قوة أو آوى إلى ركن شديد) قال : « يرحم الله لوطا كان يأوى إلى ركن شديد فابست الله من بعده نبياً إلا في ذرية من قومه »^(٦) وقال : « الحمد لله أم القرآن وأم الكتاب والسبع المثاني »^(٧) وفي رواية : « ما أنزل الله في التوراة

(١) حديث البخارى والترمذى . ورواية (ما أتانا من نذير وما أتانا من أحد) رواية الترمذى

(٢) أخرجه في التيسير عن الترمذى بلفظ (أنتم تمون سبعين أمة الخ) وبين الروايتين فرق معنوى واضح

(٣) الحديث بطوله أخرجه أبو داود

(٤) أخرجه في التيسير وفي الجامع الصغير عن مسلم والترمذى . مع اختلاف في ترتيب الثلاثة

(٥) حديث أبي هريرة أخرجه الترمذى وصححه

(٦) حديث البخارى

(٧) أخرجه أبو داود والترمذى عن أبي هريرة بلفظ (الحمد لله رب العالمين الخ)

السنة غير التفسيرية كالقصص ونحوها لا يلزم أن يكون لها أصل في الكتاب ٥٧.

والإنجيل مثل أم القرآن وفي السبع الثاني (١) « وسأله اليهود عن قول الله تعالى - (ولقد آتينا موسى تسع آيات بينات) ففسرها (٢) لهم . وحديث موسى مع النضر ثابت صحيح (٣) . وفي قوله تعالى (فقال إني سقيم) قال « لم يكذب إبراهيم في شيء قط إلا في ثلاث : قوله إني سقيم » الحديث (٤) وقال « إنكم محشورون إلى الله عز وجل » - ثم قرأ : (كما بدأنا أول خلق نعيده الآية) وفي قوله (إن زلزلة الساعة شيء عظيم) قال : « ذلك يوم يقول الله لأدم : ابست بعث النار » الحديث (٥) وقال : « إنما سمي البيت العتيق لأنه لم يظهر عليه جبار (٦) » وأمثلة هذا الضرب كثيرة

(والثاني) أن لا يقع موقع التفسير ، ولا فيه معنى تكليف اعتقادي أو عملي فلا يلزم أن يكون له أصل في القرآن ، لأنه أمر زائد على مواقع التكليف ، وإنما

(١) أخرجه الترمذي وصححه

(٢) في حديث صفوان بن عسال . أخرجه الترمذي والنسائي

(٣) رواه البخاري بطوله

(٤) تقدم (ج ٣ - ص ٢٦٤)

(٥) أخرجه الشيخان والنسائي والترمذي

(٦) قال الألوسي في تفسيره : أخرج أحمد وسعيد بن منصور وعبد بن حميد والنسائي والترمذي والحاكم وصحاحه عن عمران بن حصين قال لما نزلت (يا أيها الناس - إلى قوله ولكن عذاب الله شديد) كان صلى الله عليه وسلم في سفر ، وذلك في غزوة بني المصطلق ، قال : (أتعبدون أي يوم ذلك ؟) قالوا : الله تعالى ورسوله أعلم . قال : (ذلك يوم يقول الله تعالى لأدم عليه السلام ابست بعث النار الخ) ثم قال : وحديث البعث مذکور في الصحيحين وغيرهما لكن بلفظ آخر ، وفيه كالمذكور ما يؤيد كون هذه الزلزلة في يوم القيامة

(٧) قال الألوسي في تفسير قوله تعالى (وليطوفوا بالبيت العتيق) أخرجه البخاري في تاريخه ، والترمذي وحسنه ، والحاكم وصححه وابن جرير والطبراني وغيرهم ، عن ابن الزبير قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (إنما سمي الله البيت العتيق لأنه أعنته من الجبارة فلم يظهر عليه جبار قط) اهـ

أنزل القرآن لتلك ^(١) . فالسنة إذا خرجت عن ذلك فلا حرج . وقد جاء من ذلك نمط صالح في الصحيح كحديث ^(٢) أبرص وأقرع وأعمى وحديث جريج المأبد ، ووفاة موسى ، وجل من قصص الأنبياء عليهم السلام والأئم قبلنا ، مما لا ينبغي عليه عمل ، ولكن في ذلك من الاعتبار نحو مما في القصص القرآني ، وهو نمط ر بما رجع الى الترغيب والترهيب ، فهو خادم للأمر والنهي ، ومعدود في المكملات الضرورة التشريع ، فلم يخرج بالكلية عن القسم الأول ^(٣) والله أعلم

﴿ المسألة السادسة ﴾

السنة ثلاثة أنواع كما تقدم : قول ، وفعل ^(٤) ، وإقرار بعد العلم والقدرة على الإنكار لو كان منكراً

فأما القول فلا إشكال فيه ولا تفصيل

وأما الفعل فيدخل تحته الكف عن الفعل ؛ لأنه فعل عند جماعة . وعند كثير من الأصوليين أن الكف غير فعل . وعلى الجملة فلا بد من الكلام على كل واحد منهما ^(٥)

فالفعل منعصلي الله عليه وسلم دليل على مطلق الإذن فيه ، مالم يدل دليل على

(١) أي أن هذا هو المقصود الأول من الكتاب ، كما سبق بيانه في المسألة السابعة من الطرف الثاني

(٢) في البخاري من هذا النوع طائفة صالحة ، تجددها في كتاب التفسير منه وكتاب بدء الخلق وكتاب أحاديث الأنبياء

(٣) وهو ما كان مبيناً للكتاب لأنه خادم لمقصود الكتاب

(٤) مما فرق به بين القول والفعل أن الفعل لا يعارض فعلاً آخر ، فلا ينسخه ولا يخصه ، لأنه لا عموم للأفعال ، فلا يعقل التعارض بينها ، وإنما يعقل بين الفعل والقول ، كما يعقل بين الأقوال

(٥) أي الفعل والكف

فعل الرسول دليل على مطلق الاذن . وتركه دليل على مطلق النهي ٥٩

غيره ^(١) ، من قول أو قرينة حال أو غيرهما . والكلام هنا مذكور ^(٢) في الاصول ولكن الذى يخص هذا الموضع أن الفعل منه أبلغ في باب التامى والامثال من القول المجرد . وهذا المعنى وإن كان محتاجاً الى بيان فقد ذكر ذلك في فصل البيان والإجمال وكتاب الاجتهاد من هذا الكتاب . والحمد لله . وأيضاً فإنه وإن دل الدليل أو القرينة على خلاف مطلق الاذن فلا يخرج عن أنواعه . فمطلق الاذن يشمل الواجب والمندوب والمباح . ففعله عليه الصلاة والسلام لا يخرج عن ذلك ، فهو إما واجب أو مندوب أو مباح ، وسواء علينا أكان ذلك في حال أم كان مطلقاً . فالمطلق كسائر المفعولات ^(٣) له . والذى في حال كتقريره للزاتى إذ أقر عنده ، فبالغ في الاحتياط عليه حتى صرح له بلفظ الوطء الصريح ، ومثله في غير هذا المحل منهى عنه ، فأنما جاز للمحل الضرورة . فيتقدر بقدرها ؛ بدليل النهي عن التفحش مطلقاً . والقول هنا فعل ^(٤) ؛ لأنه معنى تكليفى لا تعريفى . فالتعريفى هو الممدود فى الاقوال ، وهو الذى يؤتى به أمراً أو نهياً أو إخباراً بحكم شرعى ، والتكليفى هو الذى لا يعرف بالحكم بنفسه من حيث هو قول ، كما أن الفعل كذلك .

وأما الترك ^(٥) فمحل فى الاصل غير المأذون فيه ، وهو المكروه والمنوع . فتركه

(١) أى على غير الإطلاق ، بأن دل على تعيين نوع الاذن من وجوب أو نهي أو إباحة ، كما يشير إليه بعد

(٢) واختلوا فيه على أربعة أقوال . والامدى اختار أنه إن لم يظهر فيه قصد القرينة فهو دليل على القدر المشترك بين الثلاثة ، وإن ظهر فهو دليل على المشترك بين الواجب والمندوب . وابن الحاجب قال : إن ظهر قصد القرينة فالتحيز أنه للتدب ، وإلا فلا إباحة

(٣) أى غير الطبيعيه الجبلية ، فانه لا نزاع فى كونها للإباحة لا غير

(٤) أى فالفعل فى هذا المقام أعم مما تعرف عليه فى مقابلة القول بالفعل ، فلذا عد تقريره للزاتى فعلاً

(٥) أى المعبر عنه بالكف سابقاً ، وإن كان بينهما اختلاف فى المعنى عندهم

عليه الصلاة والسلام دال على مرجوحية الفعل . وهو إما مطلقاً وإما في حال .
فالمتروك مطلقاً ظاهر . والمتروك في حال كتركه الشهادة ^(١) لمن نَحَلَ بعض ولده
دون بعض ، فانه قال : « أَكُلْ وَلَدُكَ نَحْلَتَهُ مِثْلَ هَذَا ؟ » قال : لا . قال : فأشهد
غيري ؛ فأبى لأشهد على جور ، ^(٢) وهذا ظاهر ^(٣)

وقد يقع الترك لوجوه غير ما تقدم :

فمنها الكراهية طبعاً ؛ كما قال في الضب وقد امتنع من أكله « إنه لم يكن
بارض قومي ، فاجدني أعافه » ^(٤) فهذا ترك للمباح بحكم الجبلة ، ولا حرج فيه .
ومنها الترك لحق الغير ؛ كما في تركه أكل الثوم والبصل لحق الملائكة ، ^(٥) وهو
ترك مباح لمعارضه حق الغير . ومنها الترك خوف الافتراض ؛ لانه كان يترك العمل

(١) أى تحملاً . لأن تحمل الشهادة فيما ليس بمباح مكروه . وليس المراد أداء
الشهادة ، لأن كتمان الشهادة لا يجوز مطلقاً . وفي رواية أخرجهما في التيسير عن
السنن قال : لا . (رجمه) وعليها يكون قد أبطل الهبة رأساً فترك الشهادة لعدم وجود
علها أما على رواية (أشهد غيري) فإن محل الشهادة موجود ، ولكنه مرجوح
ومكروه ، فلم يشهد عليه ، مع بقاءه نافذاً فيكون عما نحن فيه . وبعد فأنما صح له التمثيل
بهذا للمتروك في حال لأنه أخذ الشهادة مطلقة . لكنه لو أخذ نوعاً منها وهو الشهادة
على نحلة بعض الأولاد دون بعض لكان من قبيل المتروك مطلقاً

(٢) رواه الشيخان وفي اللفظ بعض اختلاف

(٣) أى إن تطبيق قاعدة الترك على غير المأذون سواء أكان من المتروك مطلقاً
الذى لا يحتاج إلى جلب أمثلة له أم من المتروك في حال كثال النحلة — ظاهر ، لأن
الأصل فيما تركه أنه غير مأذون فيه — إلا أن هناك أموراً وقع تركها مع كونها
مأذوناً فيها ، وهي في ظاهرها تخرج عن هذه القاعدة ، فذكر هذه الأمور التي
تركها صلى الله عليه وسلم وهي مأذون فيها وذكر أسباب الترك . ثم عاد فخلها ورجعها
إلى القاعدة وبين أنها تلك الأغراض صارت غير مأذون فيها ، سوى أولها فليس
فيه ترك أصلاً

(٤) أخرجه السنن إلا الترمذى ، عن ابن عباس (تيسير)

(٥) روى في التيسير عن الخمسة أنه صلى الله عليه وسلم أبى بقدر فيه خضرات

وهو يجب أن يعمل به مخافة أن يعمل به الناس فيفرض عليهم ، كما ترك القيام في المسجد في رمضان ^(١) وقال : « لولا أن أشق ^(٢) على أمتي لأمرتهم بالسواك ^(٣) » ، وقال لما أعمم بالمشاء حتى رقد النساء والصبيان : « لولا أن أشق ^(٤) على أمتي لأمرتهم بالصلاة هذه الساعة » . ^(٥) ومنها الترك لما لا حرج في فعله بناء على أن ما لا حرج فيه بالجزء منهى عنه بالكل ، كما عارضه عن سماع غناء الجاريتين في بيته ^(٦) وفي الحديث : « لست من ديد ولا ددني ^(٧) » ، والدُّدُّ اللهو وإن كان مما لا حرج فيه . فليس كل ما لا حرج فيه يؤذن فيه . وقد مر الكلام فيه في كتاب الأحكام . ومنها ترك المباح الصرف إلى ما هو الأفضل ، فإن القسم لم يكن لازماً من بقول ، فوجد لما ربحا ، فسأل عنها ، فأخبر بما فيها من البقول ، فأشار إليهم أن يقدموها إلى بعض أصحابه ، فلما رآه أكلها قال له (كل فاني أناجي من لاتأجي) وهذا أوضح في التمثيل للمسألة السابعة من مثال العسل الآتي له

(١) تقدم (ج ٢ - ص ١٢٧)

(٢) و (٤) جعل هذين بما تركه خشية الاقتراض فيه نظر ، لأنه لم يصرح فيه إلا بمجرد خوف المشقة إذا أمرهم به ، ولو بدأ كد الطلب على جهة الفضيلة . ولا يلزم أن تكون المشقة متوقفة على الطلب المحتم . نعم فسر بعضهم قوله (لأمرتهم) فقال أي أمر إيجاب ، فهو جار على مقتضى هذا التفسير

(٣) بقيته (عند كل صلاة) رواه في الجامع الصغير عن مالك واحد والشيخين والترمذي والنسائي وابن ماجه عن أبي هريرة وأحمد والنسائي وأبي داود عن زيد ابن خالد . قال المناوي قال ابن منبه : أجمعوا على صحته . وقال النووي : غلط بعض الأئمة الكبار فزعم أن البخاري لم يخرج ، وأخطأ . قال المصنف : هو أي الحديث متواتر . (٥) أخرجه الشيخان والنسائي . ولفظه كما في التيسير عن ابن عباس قال : أعمم رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمشاء ، فخرج عمر فقال : الصلاة يا رسول الله ،

رقد النساء والصبيان فخرج ورأسه يقطر يقول (لولا أن أشق الخ)

(٦) عند عائشة وكانتا تغنيان غناء بعات ، فاضطجع على الفراش وحول وجهه

حديث الشيخين

(٧) تمامه (ولست من الباطل ولا الباطل مني) أخرجه ابن عساكر عن أنس

لأزواجه في حقه ، وهو معنى قوله تعالى : (تُرْجَى مَنْ تَشَاءُ مِنْهُمْ وَتُؤَيِّرُ الْيَكَّ مَنْ تَشَاءُ) الآية ! عند جماعة من ^(١) المفسرين ، ومع ذلك فَتَرَكَ مَا أُبَيِّحُ لَهُ إِلَى الْقِسْمِ الَّذِي هُوَ أَخْلَقَ بِكَارَمِ أَخْلَاقِهِ . وَتَرَكَ الْإِتِّصَارَ مِنْ قَالَ ^(٢) لَهُ : اَعْدِلْ فَإِنَّ هَذِهِ قِسْمَةٌ مَا أُرِيدُ بِهَا وَجْهُ اللَّهِ . وَنَهَى مَنْ أَرَادَ قَتْلَهُ . وَتَرَكَ قَتْلَ الْمَرْأَةِ الَّتِي سَمَتْ لَهُ الشَّاةَ . ^(٣) وَلَمْ يَعْقِبْ عُرْوَةَ بْنِ الْحَرْثِ إِذْ أَرَادَ الْفَتْكَ بِهِ وَقَالَ : مَنْ يَمْنَعُكَ مِنِّي ؟ الْحَدِيثُ ^(٤) : « وَمِنْهَا التَّرْكُ لِلْمَطْلُوبِ خَوْفًا مِنْ حَدُوثِ مَفْسَدَةٍ أَكْثَرُ مِنْ مَصْلَحَةِ ذَلِكَ الْمَطْلُوبِ » كَمَا جَاءَ فِي الْحَدِيثِ عَنْ عَائِشَةَ « لَوْلَا أَنَّ قَوْمَكَ حَدِيثٌ عَهْدُهُمْ بِالْجَاهِلِيَّةِ فَأَخَافُ أَنْ تَنْكَرَ قَوْمَهُمْ أَنْ أُدْخِلَ الْجِدْرَ فِي الْبَيْتِ وَأَنْ أَلْصُقَ بَابَهُ بِالْأَرْضِ » ^(٥) . وَفِي رَوَايَةٍ : « لَا أُسِّتُ الْبَيْتَ عَلَى قَوَاعِدِ إِبْرَاهِيمَ » ^(٦) . وَمَنْعَ مَنْ قَتَلَ أَهْلَ النَّفَاقِ . وَقَالَ : « لَا يَتَحَدَّثُ النَّاسُ أَنْ مُحَمَّدًا يَقْتُلُ أَصْحَابَهُ » ^(٧) . وَكُلُّ هَذِهِ الْوُجُوهُ قَدْ تَرَجَّعَ إِلَى الْأَصْلِ الْمُتَقَدِّمِ ^(٨) :

- (١) وَحَمَلَهُ بَعْضُهُمْ عَلَى الطَّلَاقِ وَالْإِمْسَاكِ أَعْنَى طَلَقٍ مِنْ تَشَاءُ مِنْهُمْ وَتَمَسَّكَ مِنْ تَشَاءُ . وَحَمَلَهُ بَعْضُهُمْ عَلَى الْأَمْرِ بِجَمِيعَا
- (٢) هُوَذَا الْحَوَاصِرُ . وَكَانَ مِنَ الْمُنَاقِضِينَ ، قَتَلَ فِي الْخَوَارِجِ يَوْمَ النَّهْرَوَانِ عَلَى يَدِ عَلَى كَرَمِ اللَّهِ وَجْهَهُ . وَالْحَدِيثُ أَخْرَجَهُ الشَّيْخَانِ
- (٣) رَوَاهُ الشَّيْخَانِ عَنْ أَنَسٍ . وَفِيهِ (قَالُوا : أَقْتَلَهَا ؟ فَقَالَ : لَا) . وَرَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ وَالْبَيْهَقِيُّ عَنْ جَابِرٍ وَفِيهِ (وَلَمْ يَعْقِبْهَا) . وَفِي رَوَايَةٍ لِلْبَيْهَقِيِّ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّهُ أَمَرَ بِقَتْلِهَا . وَيَجْمَعُ بَيْنَ الرِّوَايَاتِ أَنَّهُ عَصَا عَنْهَا لِحَقِّ نَفْسِهِ ، فَلَمَّا مَاتَ مِنْ أَكْلِهَا بَشَرْنَا الْبَرَاءَ وَهُوَ ابْنُ مَرْوَرٍ أَمْرُ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِقَتْلِهَا قَصَاصًا
- (٤) رَوَاهُ مُسْلِمٌ
- (٥) رَوَاهُ فِي التَّيْسِيرِ عَنْ السُّنَنِ إِلَّا أَبَا دَاوُدَ
- (٦) أَقْرَبُ الرِّوَايَاتِ إِلَى هَذِهِ رَوَايَةُ الْبُخَارِيِّ (لَوْلَا حُدَاةُ قَوْمِكَ بِالْكَفْرِ لَنَقَضْتَهُ الْبَيْتَ ثُمَّ لَبَيْتُهُ عَلَى أَسَاسِ إِبْرَاهِيمَ) وَفِي هَذَا الْمَعْنَى رَوَايَاتٌ كَثِيرَةٌ فِي الْبُخَارِيِّ وَمُسْلِمٍ
- (٧) رَوَاهُ مُسْلِمٌ
- (٨) وَهُوَ أَنَّ التَّرْكَ عَلَيْهِ غَيْرُ الْمَأْذُونِ فِيهِ . وَالْمُؤَلِّفُ فِي رَدِّهِ هَذِهِ الْأُمُورَ إِلَى الْقَاعِدَةِ تَارَةً يَلَاظُ الْفِعْلَ فَيَجْعَلُهُ مِنْهَا عَنْهُ ، وَتَارَةً يَلَاظُ التَّرْكَ فَيَجْعَلُهُ مَطْلُوبًا . وَهُمَا مُتَلَاذِمَانِ وَإِنَّمَا هُوَ التَّوْبِيعُ فِي التَّعْيِيرِ

فعل الرسول دليل على مطلق الإذن ، وتركه دليل على مطلق النهي ٦٣

أما الاول فلم يكن في الحقيقة من هذا النمط ؛ لأنه ليس بترك باطلاق (١) .
كيف وقد أكل على مائدته عليه الصلاة والسلام ؟
وأما الثاني فقد صار في حقه تناول ممنوعا أو مكروها لحق (٢) ذلك الغير .
هذا في غير مقاربة المساجد ؛ وأما مع مقاربتها والدخول فيها فهو عام (٣) فيه وفي
الامة ، فلذلك نهى أكلها عن مقاربة المسجد ، وهو راجع الى النهي عن أكلها
لمن أراد مقاربتها

وأما الثالث فهو من الفرق المندوب اليه ، فالترك هناك مطلوب . وهو
راجع الى أصل النرائع إذا كان تركا لما هو مطلوب خوفا مما هو أشد منه . فإذا
رجع الى النهي عن المأذون فيه خوفا من مآل لم يؤذن فيه صار الترك هنا مطلوبا
وأما الرابع فقد تبين (٤) فيه رجوعه الى المنهى عنه

وأما الخامس فوجه النهي المتوجه على الفعل حتى حصل الترك أن الرفيع
المنصب مطالب بما يقتضي منصبه ، بحيث يعد خلافه منهيا عنه وغير لائق به ،
وان لم يكن كذلك في حقيقة الأمر ؛ حسبما جرت به العادة عندهم في قولهم :
« حسنات الأبرار سيئات القاريين » إنما يريدون في اعتبارهم ، لا في حقيقة :
الخطاب الشرعي . ولقد روى أنه عليه الصلاة والسلام كان بعد القسم على
الزوجات وإقامة العدل على ما يليق به يستنزل الى ربه ويقول : اللهم هذا عملي .
فيما أملك ، فلا تؤاخذني بما تملك ولا أملك (٥) يريد بذلك ميل القلب الى

(١) أى لا يعد تركا رأسا ، لأن إقراره كفعله سواء ، وقد أقر أكله على مائدته .

وأياضا فهو جلي لا يدخل في الباب رأسا كما تقدمت الإشارة إليه

(٢) أى وهو أمر مستمر ومطلق لا ينحصر حالا دون حال

(٣) كما ورد في الحديث (من أكل ثوما أو بصلا فليعتزلنا أو ليعتزل مسجدنا)

أخرجه في التيسير عن الحسن

(٤) أى في مبحث المباح ، وأن مالا حرج فيه بالجزء منهى عنه بالكل . فلذلك

قال (تبين رجوعه) ولم يقل إنه منهى عنه

(٥) أخرجه في التيسير عن أصحاب السنن عن عائشة قالت : كان رسول الله

صلى الله عليه وسلم يقسم ويقول (اللهم هذا عملي الخ)

بعض الزوجات دون بعض ، فانه أمر لا يملك ، كسائر الأمور القلبية التي لا كسب
للإنسان فيها أنفسهم

والتي يوضح هذا الموضع — وأن المناصب تقتضى في الاعتبار التكمال
المتب على مادون الثلاث بها — قصة ^(١) نوح وإبراهيم عليهما السلام في حديث
الشفاة ، وفي اعتذار نوح عليه السلام عن أن يقوم بها ، بخطيبته وهي دعؤه على
قومه ، ودعائه على قومه إنما كان بعد يأسه من إيمانهم ، قالوا ^(٢) وسد قول الله له
(لَنْ يُؤْمِنَ مِنْ قَوْمِكَ إِلَّا مَنْ قَدَّامَنَ) وهذا يقضى بأنه دعاء مباح ، إلا أنه
استصر نفسه لرفع شأنه أن يصدر من مثله مثل هذا ، إذ كان الأولى الإمساك
عنه . وكذلك إبراهيم اعتذر بخطيبته ، وهي الثلاث المحكيات في الحديث بقوله
« لم يكذب إبراهيم إلا ثلاث كذبات ^(٣) » فدها كذبات وإن كانت
قمرضا ، اعتبارا بما ذكر

والبرهان على صحة هذا التقرير ما تقدم في دليل الكتاب أن كل قضية لم ترد
أولم تبطل أولم يثبت على ما فيها فهي صحيحة صادقة . فإذا عرضنا مسألتنا على
تلك القاعدة وجدنا الله تعالى حكى عن نوح دعاءه على قومه ، فقال (وقال نوح
رب لا تذر على الأرض من الكافرين ديارا) ولم يذكر قبله ولا بعده ما يدل
على عتب ولا لوم ، ولا خروج عن مقتضى الأمر والنهي ، بل حكى أنه قال :
(إِنَّكَ إِن تَذَرَهُمْ يَضِلُّوا عِبَادَكَ) الآية ! ومعلوم أنه عليه السلام لم يقل ذلك
^(١) في رواية الشيخين والترمذي عن أبي هريرة وقوله (وفي اعتذار نوح الخ)
بيان لمجمل القصتين

(٢) كأنه يحتاج عنده الى تبيات وسياق له أن قوله (إِنَّكَ إِن تَذَرَهُمْ يَضِلُّوا
عِبَادَكَ) إنما كان بوحى وأنه هو معنى قوله تعالى (وأوحى إلى نوح الخ) أى
يستلزمه . إلا أن كل هذا وإن أفاد أن دعاءه اقترن بما هو فى معنى (لن يؤمن من
قومك الخ) فهو لا يعتبر أنه مادعا إلا بعد ما نزل عليه ذلك صريحا . بل هذا القدر
محتاج للآيات .

إلا بوحي من الله ، لانه غيب ، وهو معنى قوله تعالى : (وأوحى الى نوح أنه لن يؤمن من قومك إلا من قد آمن) . وكذلك قال تعالى فى ابراهيم : (فنظر نظرة فى النجوم فقال إني سقيم) ولم يذكر قبل ذلك ولا بعده ما يشير الى لوم ولا عتب ، ولا مخالفة أمر ولا نهى . ومثله قوله تعالى : (قال بل فعله كبيرهم هذا) فلم يقع فى هذا المساق ذكر مخالفة ولا إشارة الى عتب ؛ بل جاء فى الآية الأولى : (إذ جاء ربه بقلب سليم) وهو غاية فى المدح بالمواقفة . وهكذا سائر المساق الى آخر القصة . وفى الآية الأخرى قال : (ولقد آتينا إبراهيم رشده من قبل وكنا به عاقلين) الى آخرها ! فتضمنت الآيات مدحه ومناصلته عن الحق من غير زيادة ، فدل على أن كل ماناضل به صحيح موافق . ومع ذلك فقد قال محمد صلى الله عليه وسلم : لم يكذب إبراهيم إلا ثلاث كذبات ؛ وإبراهيم فى القيامة يستقر نفسه عن رتبة الشفاعة بما يذكره ^(١) . وكذلك نوح ، فثبت أن إثبات اناطمة هنا ليس من قبل مخالفة أمر الله ، بل من جهة الاعتبار من العبد فيما تطلبه به المرتبة . فكذلك قصة محمد عليه الصلاة والسلام فى مسألة القسم . وقد مدت فى هذا الموضع بعض النفس لشرفه ، ولولا الإطالة لبيّن من هذا القبيل فى شأن الأنبياء عليهم السلام ما يفسر له الصدر ، وتطمئن الى بيانه النفس ، مما يشهد له القرآن والسنة والقواعد الشرعية . والله المستعان . وفى آخر ^(٢) فصل الأوامر والنواهي أيضا مما يشهد به هذا الأصل . وقد حصل من المجموع أن الترك هنا ^(٣) راجع الى ما يقتضيه النهى ، لكن النهى الاعتبارى

(١) وهو قوله (إني كنت كذبت الخ) وكذلك نوح إذ يقول (إني كنت لى دعوة دعوت بها على قومي)

(٢) فى المسألة الثامنة عشرة : وفيها أنه إذا رجع الأمر الى الأصل والنهى الى المسالك يكون من باب سد النرائع . وقوله (هذا الأصل) أى وهو أن الترك محله فى الأصل غير المأذون فيه . وتمهيد للوجه الثالث منه ظاهر ، ولو ذكر هذا هناك لكان أوضح

(٣) أى فى الوجه الخامس

وأما السادس فظاهر أنه راجع إلى الترك الذي يقتضيه النهي ، لأنه من باب تعارض منسبتين ، إذ يطلب الذهاب إلى الراجح ، وينهى عن العمل بالمرجوح . والترك هنا هو الراجح فصل عليه

فصل

وأما الإقرار فحملة على أن لا حرج في الفعل الذي رآه عليه السلام فأقره ، أو سمع به فأقره . وهذا المعنى مبسوط في ^(١) الأصول . ولكن الذي يخص الموضع هنا أن مالا حرج فيه جنس لأنواع : الواجب ، والمندوب ، والمباح بمعنى المأذون فيه وبمعنى أن لا حرج فيه . وأما المكروه فغير داخل تحته على ما هو المقصود ، لأن سكوته عليه يؤذن بإطلاقه بمساواة ^(٢) الفعل للترك ، والمكروه لا يصح فيه ذلك .

(١) وحاصله أنه إذا علم بفعل وإن لم يره فسكت قادرا على إنكاره فإن كان معتقدا كافر يعلم إنكاره له صلى الله عليه وسلم فلا أثر لسكوته ، لأنه يعلم أنه لا يتنفع بالإنكار في الحال . وإن لم يكن معتقدا كافر فإن سبق تحرره بعام يكون الفعل الذي أقره نسخا للتحريم أو تخصيصا له به ، على الخلاف بين الحنفية والشافعية في ذلك ، وإلا بأن لم يسبق التحريم فدليل الجواز حتى لا يكون فيه تأخير البيان عن وقت الحاجة . وهو غير واقع في الشريعة . فإذا استبشر بالفعل فأولى أن يدل على الجواز إلا أن يدل دليل على أن هذا الاستبشار لأمر آخر اقترن بالفعل لأنفس الفعل ، فعند ذلك يختلف القول في اعتبار سكوته واستبشاره تقريرا لأصل المسألة وأحقيتها أو يجعل السكوت والاستبشار غير إقرار ولا موجب لأحقية أصل المسألة ، كما في مسألة المدجلي لما دخل على النبي صلى الله عليه وسلم . فإذا أسامة بن زيد وزيد بن حارثة عليهما قطيفة قد غطيا رؤوسهما وقد بدت أقدامهما فقال (إن هذه الأقدام بعضها من بعض) وكان أسامة مثل الليل ، وزيد مثل القطن . فأثبت الشافعي صحة النسب بالقياس ومنهما الحنفية . ولكل منهما حجة وردت على الآخر . وإنما قلنا : هذه النبهة لتساعد على فهم المقام

(٢) أي على الأقل ، حتى يدخل الواجب والمندوب . ثم يقال : وهل هذه العبارة تسع دخول المباح بمعنى مالا حرج فيه على تفسيره له سابقا ؟

لأن الفعل المكروه منهي عنه ، وإذا كان كذلك لم يصح السكوت عنه . ولأن الإقرار محل تشريع عند العلماء ، فلا يفهم منه المكروه بحكم إطلاق السكوت عليه دون زيادة^(١) . فإذا لم يكن ثم قرينة ولا تعريف^(٢) أو هم ما هو أقرب إلى الفهم ، وهو الاذن أو أن لا حرج باطلاق ، والمكروه ليس كذلك

لا يقال : فيلزم مثله في الواجب والمندوب ؛ إذ لا يفهم بحكم الإقرار فيه غير مطلق الإذن أو أن لا حرج ، وليس كذلك ، لأن الواجب منهي عن تركه ومأمور بفعله ، والمندوب مأمور بفعله . وجميع ذلك زائد^(٣) على مطلق رفع الحرج ، فلا يدخلان تحت مقتضى الإقرار ، وقد زعمت أنه^(٤) داخل . هذا خلف

لأننا نقول : بل هما داخلان ، لأن عدم الحرج مع فعل الواجب لازم ، للموافقة بينهما ، لأن الواجب والمندوب إنما يعتبران في الاقتضاء قصداً من جهة الفعل ، ومن هذه الجهة صار لا حرج فيهما ؛ بخلاف المكروه فإنه إنما يعتبر في الاقتضاء من جهة الترك ، لا من جهة الفعل ، و« أن لا حرج »^(٥) راجع إلى الفعل ، فلا يتوافقان . وإلا فكيف يتوافقان والنهي يصاحبه عدم الحرج في الفعل ؟

فإن قيل من مسائل كتاب الأحكام أن المكروه معفو عنه من جهة الفعل ومعنى كونه معفو عنه هو معنى عدم الحرج فيه . وأنت تثبت هنا الحرج بهذا الكلام

قيل : كلا ، بل المراد هنا غير المراد هناك ، لأن الكلام هناك فيما بعد

- (١) أي زيادة من شأنها أن تصرف السكوت إلى غير معنى الإقرار
- (٢) أي ولا قول يفيد غير الاذن
- (٣) أي يناق مطلق رفع الحرج . يرشدك إلى ذلك قوله (للموافقة بينهما) المقتضى أن أصل الاعتراض بالتناقض بين عدم الحرج وبين مفهوم الواجب والمندوب
- (٤) الأنسب (أنهما داخلان)
- (٥) أي الذي يدل عليه الإقرار ، إنما هو في الفعل . وهذا موجود في الواجب والمندوب لأن المكروه

الوقوع لا فيما قبله . ولا شك أن فاعل المكروه معاصم انتهى بحتم كما هو معاصم في الفعل المحرم ، ولكن خفة شأن المكروه وقلة مفسدته صيرته بعد ما وقع في حكم ما لا حرج فيه ، استدراكاً له من رفق الشارع بالمكلف ، وبما يتقدمه من فضل الطاعات ، تشبيهاً له بالصغيرة التي يكفرها كثير من الطاعات ، كالطهارات والصلوات والجمعات ورمضان ، واجتناب الكبائر ، وسائر ما ثبت من ذلك في الشريعة ، والصغيرة أعظم من المكروه ، فالمكروه أولى بهذا الحكم ، فضلاً عن الله ونعمة . وأما ما ذكر هنا من مصادمة النهي لرفع الحرج فنظرنا إلى ما قبل الوقوع ، ولا مرية في أن الأمر كذلك ، فلا يمكن — والحال هذه — أن يدخل المكروه تحت ما لا حرج فيه . وأمثلة هذا القسم كثيرة ، كقيافة ^(١) المدلجى في أسامة وأبيه زيد ، وأكل الضب ^(٢) على مائدته عليه الصلاة والسلام . وعن عبد الله بن مغفل قال : ^(٣) أصبتُ جُراباً من شحمٍ يومَ خيبر ، قال فالتزمتُهُ فقلت لا أُعطيَ اليومَ أحداً من هذا شيئاً ، قال فالتفتُ فإذا رسولُ الله صلى الله عليه وسلم متبسماً . وقد استدل بعض العلماء على طهارة دم النبي عليه الصلاة والسلام ، بترك الإنكار على من شرب دمَ حِجَامَتِهِ ^(٤)

﴿المسألة السابعة﴾

القول منه صلى الله عليه وسلم إذا قارنه الفعل فذلك أبلغ ما يكون في الناس بالنسبة إلى المكلفين ، لأن فعله عليه الصلاة والسلام واقع على أركى ^(٥) ما يمكن

(١) أخرجه الستة

(٢) تقدم قريباً

(٣) رواه مسلم

(٤) روى الحاكم والبيهقي والبخاري والطبراني والدارقطني وغيرهم أن عبد الله بن الزبير شرب دم حِجامة النبي صلى الله عليه وسلم ، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم (ويل لك من الناس وويل لهم منك) اه من شرح من لا على على الشفا
(٥) أى أنه في شرع التكاليف وإنشائها فعمله في أعلى طبقات التشريع فلا حكام أى فإذا انضم إلى القول كان ذلك أعلى مراتب الصحة في الاقتداء .

في وضع التكاليف ، فالاعتداء به في ذلك العمل في أعلى مراتب الصحة بخلاف ما إذا لم يطابقه الفعل ، فانه وإن كان القول يقتضي الصحة فذلك لا يدل ^(١) على أفضلية ولا مفضولية

ومثاله ما روى ^(٢) أن النبي صلى الله عليه وسلم قيل له : أأكذبُ لامرأتى ؟ قال : « لا خيرَ في الكذب » قال : أفاعدها وأقولُ لها ؟ قال : « لا جناحَ عليك » ثم إنه لم يفعل مثلَ ما أجازهُ ، بل لما وعد عزمَ على أن لا يفعل ، وذلك حين شرب ^(٣) عند بعض أزواجه غسلاً ، فقال له بعض أزواجه : إني أجدُ منك ريحَ مغافير — كأنه مما يتأذى من ريحه — فحلف أن لا يشربه ، أو حرّمه على نفسه — ويرجع ^(٤) إلى الأول — فقال الله له : (يا أيُّها النبي ! لم تُحرّم ما أحلَّ الله لك) وكان قادراً على أن يعد ويقول ، ولكنه عزم بيمين علقها على نفسه ، أو تحرّم عقده ، حتى رده الله إلى تحلة الأيمان . وأيضاً فلما قال للرجل

(١) كيف هذا ؟ وسيأتى له في التعقيب على الأمثلة يقول (وذلك يدل على مرجوحيته) أى أن مخالفة فعله لقوله يدل على مرجوحية مضمون القول ؟ فان قيل إن ذلك بالنظر للقول وحده بدون نظر إلى أن تركه قصد ، قيل إن القول إذا كان بصيغة الأمر فقول في كونه مشتركاً أو للوجوب والتدب . كما سبق له فلا يتأتى إطلاق القول بعدم الدلالة على راجحية ومرجوحية

(٢) أخرجه مالك كما في التيسير

(٣) أخرجه في التيسير عن الخمسة إلا الترمذي

(٤) قد قارن فعله — وهو الكف عن شربه — قوله إنه لن يشربه ثم التمثيل به إنما يظهر لو أنه كف عنه وفاء بوعده للزوجة فيما لا يلزم الوفاء به بل لجرد إرضائها ، ولكنه قرن الوعد بالحلف والتحرّم ، فليس له قبل نزول آية التحليل أن يخالف . فجعل المثال بما نحن فيه ليس واضحاً . وتقدم لنا أن التمثيل لهذا الموضع بقدر البقول الذي امتنع عن تناول منها مع أمره بتقريبها لبعض من حضر من أصحابه أوضح من هذا المثال

الواهب لآبته : «أشهدُ غيبي» ^(١) كان ظاهراً في الإجازة ، ولما امتنع ^(٢) هو من الشهادة دل على مرجوحية مقتضى القول . وأمر ^(٣) عليه الصلاة والسلام حسان وغيره بإنشاد الشعر ، وأذن ^(٤) لهم فيه ، ومع ذلك فقد مُنِعَ ^(٥) عليه الصلاة والسلام ولم يُعَلِّمْهُ ، وذلك يدل على مرجوحية ، ولقوله : (وما ينبغي له) . وقال الحسان : ^(٦) «أهبطهم وجبريل مُعَكَّ» فهذا إذن في المجاء ، ولم يُذَمَّ عليه الصلاة والسلام أحداً بسبب فيه ، خلاف عيب الدين ، ولا هجاءً حاداً منشور ، كما لم يتأت له المنظوم أيضاً ، ومن أوصافه عليه الصلاة والسلام أنه لم يكن عيباً ولا فحاشاً . وأذن لأقوام في أن يقولوا ^(٧) لمنافع كانت

(١) تقدم (ج ٤ - ص ٦٠)

- (٢) وأيضاً قوله (لا أشهد على جور) بل هذا محتاج إلى تأويل في الجور بالتغليب على الرجل بتسميته جوراً حتى يبقى الأصل جائزاً
- (٣) كان يضع حسان منبراً في المسجد يقوم عليه يناضح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وكان يقول (إن الله يؤيد حسان بروح القدس ما ناضح عن رسول الله) أخرجه البخاري وأبو داود والترمذي
- (٤) فقد دخل مكة في عمرة القضاء وابن رواحة ينشد بين يديه :
- خلوا بني الكفار عن سبيله اليوم نضربكم على تزييله

البيتين

فلما أنكر عمر على ابن رواحة وقال له : بين يدي رسول الله وفي حرم الله تقول الشعر ؟ قال له : (خل عنه يا عمر ، فلهي أسرع فيهم من نضج النبل) أخرجه الترمذي وصححه النسائي

(٥) قد يقال حيث لم يكن في قدرته الشعر ولم يكن تركه اختياراً فلا يكون ما نحن فيه إلا أن يقال إن هذا يكون أبلغ في الدلالة على مرجوحية ، وقويه قوله تعالى (وما ينبغي له)

- (٦) يوم قريظة ، حيث قال له (اهبط المشركين فان جبريل معك) أخرجه الشيخان
- (٧) يكذبوا الكذب المباح المستثنى في الأحاديث كحديث الخسة إلا للنسائي (ليس بالكذاب الذي يصلح بين اثنين فيقول خيراً أو ينمى خيراً) وحديث الترمذي الذي استثنى فيه الكذب على المرأة وفي الحرب وفي إصلاح ذات البين من حرمة الكذب

لهم في القول ، أو فاضل ^(١) عن الاسلام ، ولم يفعل هو شيئاً من ذلك . وإنما كان حسنة للتورية ، كقوله : « نحن من ماء » ^(٢) وفي التوجه الى الغزو فكان إذا أراد غزوة ورى ^(٣) بغيرها ، فإذا كان كذلك فالإقتداء بالقول ^(٤) الذي مفهومه الإذن إذا تركه قصداً مما لاحتج فيه ، وإن تركه اقتداءً بالنبي عليه الصلاة والسلام أحسن لمن قدر على ذلك . فمن أتى شيئاً من ذلك فالتوسعة على وفق القول بمبذولة ، وباب التيسير مفتوح . والحمد لله .

﴿ المسألة الثامنة ﴾

الاقرار منه عليه الصلاة والسلام إذا وافق الفعل فهو صحيح في الناس لا شوب فيه ، ولا انحطاط عن أعلى مراتب الناس ، لأن فعله عليه الصلاة والسلام

(١) كما في قصة نعيم بن مسعود الذي قال له عليه الصلاة والسلام (خذل عنا فإن استطعت) فقال لقريش وخطفان وقرظة ما قال حتى أوقع الفرقة بينهم وتخاذلوا في واقعة الأحزاب

(٢) لقي النبي صلى الله عليه وسلم طائفة من المشركين وهو في نفر من أصحابه فقال المشركون : من أنتم ؟ فقال لهم (نحن من ماء) فنظر بعضهم إلى بعض فقالوا : أحياء البين كثير ، فلمعلم منهم . والمعنى الآخر أنهم مخلوقون من ماء

(٣) إلا في غزوة تبوك ، كما ورد في حديث كعب بن مالك عن تحلفه عنها وقد أخرجه في التيسير عن خمسة

(٤) يريد أن يحمل حكم هذا القسم الثاني المعبر عنه سابقاً بقوله (بخلاف ما إذا لم يطابقه الفعل) أي فعل ما أذن فيه الرسول قولاً ولكنه تركه قصداً بعد ما لاحتج فيه . وتركه بقصد الاقتداء بالرسول في تركه له أحسن وأفضل لمن قدر ولم يتضرر بالترك . وقوله (تركه قصداً) مفهومه أنه إذا كان تركه صلى الله عليه وسلم له اتفاقاً ومصادقة ، أو لأنه تعافه نفسه كآكل الضب ، أو لأنه منع منه سجية كالشعر لا يكون مما نحن فيه . وتقدم الكلام عن الاشكال في الشعر والجواب عنه

واقف موقع الصواب ، فإذا واقفه لإقراره لنفيه على مثل ذلك الفعل فهو كجبرد ^(١) الاقتداء بالفعل ، فالإقرار دليل زائد مثبت

بخلاف ما إذا لم يوافق ، فإن الإقرار وإن اقتضى الصحة فالترك كالعارض . وإن لم تتحقق فيه المعارضة فقد رمى فيه شوب التوقف ، لتوقفه عليه الصلاة والسلام عن الفعل . ومثاله : إعراضه عن سماع اللهو وإن كان مباحاً ، وبعده ^(٢) عن التلهي به . وإن لم يخرج في استعماله . وقد كانوا ^(٣) يتحدثون بأشياء من أمور الجاهلية بحضرتهم وربما تبسم عند ذلك ، ولم يكن يذكر هو من ذلك إلا ما دعت إليه حاجة أو ما لا بد منه ، ولما جاءت المرأة تسأله عن مسألة من طهارة الحيضة قال لها : « خذي فرصةً ممسكة فتطهري بها » ^(٤) ، قالت : وكيف أنظربها ؟ فأعاد عليها واستحى حتى غطى وجهه ^(٥) ففهمت عائشة ما أراد ، ففهمتها بما هو أصريح وأشرح ، فأقر عائشة على الشرح الأبلغ ، وسكت هو عنه حياءً . فثقل هذا مراعى إذا لم يتعين . بيان ذلك ، فإنه ^(٦) من باب الجائز ، أما إذا تعين فلا يمكن إلا الإفهام كيف .

(١) لا يصح أن يكون الاقتداء به صلى الله عليه وسلم في مجموع فعله وإقراره كجبرد الاقتداء به في الفعل ، لأن كلامهما دليل مستقل ، فاجتماعهما أقوى وأقطع للإحتمالات ، ألا ترى أن الفعل وحده لا زال يحتمل الخصوصية مثلاً . وأيضاً فإنه لا يتفق مع قوله (ولا انحطاط عن أعلى مراتب التأسي) لأن الفعل وحده ليس كذلك في العبارة ضعف ، وكأنه يريد أن يقول إن الفعل القائم من المكلف على الاقتداء بفعله صحيح ويزيد على ذلك الإقرار لأنه دليل مثبت أيضاً

(٢) كما تقدم في حديث غناء الجاريتين بفناء بعث

(٣) عن جابر بن سمرة رضي الله عنه قال (جالست النبي صلى الله عليه وسلم أكثر من مائة مرة ، وكان أصحابه يتناشدون الشعر ويتذاكرون أشياء من أمور الجاهلية وهو ساكت ، وربما تبسم معهم) أخرجه في التيسير عن الترمذي

(٤) الحديث رواه الشيخان وأبو داود والنسائي وفي اللفظ اختلاف

(٥) المعروف أنه أعرض بوجهه . فانظر أن وردت التغطية ؟

(٦) أي العمل بالفرصة من باب الجائز ، فلا يتعين فيه الإفهام . أو أن نفس

التفهم لما وجد من يقوم به عنه وهو عائشة صار غير متعين عليه وبعد جائزاً

كان ، فإنه محل مقطع الحقوق ، والأمثلة كثيرة ^(١)

والحاصل أن نفس الإقرار لا يتدل على مطلق الجواز عن غير نظر ^(٢) بل فيه ما يكون كذلك ، نحو الإقرار على المطالبات ^(٣) والمباحات الصرفة ، ومنه ما لا يكون كذلك كالأمثلة

فإن قارنه قول ^(٤) فالأمر فيه كما تقدم ^(٥) فينظر إلى الفعل : فيقتضى بمطلق

الصحة فيه مع المطابقة ، دون المخالفة

(١) تقدم منها تقريره لمن اعترف بالزنا ، وتصريحه باللفظ الذي يد في غير هذا المقام فحشا مبالغة في الاحتياط في الحد

(٢) أى وضم دليل آخر يمين خصوص الحكم

(٣) انظر ما وجه زيادة المطالبات ؟ مع أن أصل الكلام في مطلق الجواز . ولو قال بدله مطلق الاذن لشمّل المطالبات والمباح بنوعه ، وكان موافقاً لما تقرر . آتفا فيما يفيد الإقرار من أنه لا حرج فيه ، ولكن لا يناسب قوله (ومنه) مالا يكون كذلك كالأمثلة المذكورة (التى هى من النوع الثانى من المباح أعنى) مالا حرج فيه

(٤) مقابل أصل المسألة ، تكميل للصور التى يقتضها المقام ، وهى هنا ضم القول إلى الإقرار

(٥) أى فى صورة انضمام الفعل للإقرار . وقد قرر ما يقتضيه التشبيه فقال : (فينظر إلى الفعل الخ) أى ينظر إلى الفعل الذى أقره الرسول هل جاء القول على وفق الإقرار له أم جاء على عكسه ؟ أقول : أما فرض مطابقة القول للإقرار فظاهر والحكم ظاهر أيضاً وهو مطلق الصحة أو مطلق الاذن ، ولكن كيف يتصور مخالفة الإقرار للقول ؟ وكيف يتصور بقاؤها دليلين مع هذه المعارضة ؟ بحيث يجوز الأخذ بأحدهما بلا حرج ، قياساً على ما سبق فى مخالفة الفعل للإقرار ؟ اللهم إلا إذا كان القول . المخالف للإقرار خاصاً بالرسول وليس فيه تصريح بأمر ولا نهى للمكلف ولا إباحة . كما إذا فرض فى مسألة الضب أنه مع الإقرار لا كـ كل قال لا آكل ، فقط دون أن يبين أن العلة أنه تعافى نفسه الشريعة

﴿ المسألة التاسعة ﴾

سنة (١) الصحابة رضی الله عنهم سنة يعمل عليها ، ويرجع إليها . ومن الدليل على ذلك أمور :

(أحدها) ثناء الله عليهم من غير مثنوية ، ومدحهم بالعدالة وما يرجع إليها كقوله تعالى : (كنتم خير أمة أخرجت للناس) وقوله : (وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا) ففي الأولى إثبات الأفضلية على سائر الأمم ، وذلك يقضى باستقامتهم في كل حال ، وجريان أحوالهم على الموافقة دون المخالفة ، وفي الثانية إثبات العدالة مطلقا ، وذلك يدل على ما دلت عليه الأولى .

ولا يقال : إن هذا عام في الأمة ، فلا يختص بالصحابة دون من بعدهم لأننا نقول « أولا » ليس كذلك ؛ بناء على أنهم المخاطبون على الخصوص ،

(١) مفاد الدليل الأول والثاني أن المراد السنة العملية ، أي إذا عمل الصحابة عملا لم ينقل لنا فيه سنة عن الرسول لاموافقة ولا مخالفة فانا نعد هذا كسنة للنبي صلى الله عليه وسلم ، وقتدى بهم فيه وعلى هذا يكون قوله بعد (فقولهم معتبر وعلمهم مقتدى به) المراد بالقول القول التكلفي لا التعريفي ، وذلك كما إذا رأينا الصحابي في الحج مثلا يكبر أو يلي في مكان مخصوص . وليس المراد القول بمعنى الرأي والاجتهاد ، ولا مجرد المدح بالعدالة في الدليل الأول ، والأمر باتباع سنتهم في الدليل الثاني ، لا غيدان ذلك في الاجتهاد والآراء . أما الدليل الثالث الذي جعله معتمده ففاده الأخذ بأرائهم ومذاهبهم وأنها تكون كالسنة . والظاهر أن مراد المؤلف ما هو أعم من آرائهم والافتداء بهم في أعمالهم ، وأنه يؤيد رأى القائلين (مذهب الصحابي حجة) تراجع المسألة بأدلة الطرفين في إحكام الامدنى هو قد أوضح ابن الجوزية هذا المقام وحرره تحريرا شافيا ، وأقام سنة وأربعين دليلا على ما قصد إليه المؤلف هنا ، وجعل محل الكلام فيما إذا قال بعضهم ولم يخالفه غيره سواء أشتهر فيما بينهم أم لم يشتهر ، وأنه إذا اشتهر ولم يخالفه احد هل يكون حجة فقط أم يعتبر إجماعا ؟ خلاف . فان لم يشتهر كان حجة فقط وهذا كله فيما ليس فيه نص من كتاب ولا سنة كما قلنا

ولا يدخل^(١) معهم من يقدم بالإقياس وبدليل آخر . « وثانيا » على تسليم التعميم أنهم أول داخل في شمول الخطاب ، فانهم أول من تلقى ذلك من الرسول عليه الصلاة والسلام ، وهم المبشرون للوحى . « وثالثا » أنهم أولى بالدخول من غيرهم إذ الأوصاف التي وُصفوا بها لم يتصف بها على الكمال إلا هم . فطابقة الوصف للاتصاف شاهد على أنهم أحق من غيرهم بالمدح . وأيضا فإن من بعد الصحابة من أهل السنة عدلوا الصحابة على الإطلاق والعموم ، فأخذوا عنهم رواية ودراية من غير استثناء ولا محاشاة ؛ بخلاف^(٢) غيرهم فلم يعتبروا منهم إلا من صحت إجماعه وثبتت عدالته ، وذلك مصدق لكونهم أحق بذلك بالمدح من غيرهم ،

(١) كما هو المذهب المنصور أن الخطاب الشفاهي كأيها الذين آمنوا ليس خطابا لمن يقدم ، وإنما يثبت لمن يقدم دليل خارج من نص أو إجماع أو قياس ، خلافا للحنابلة . فقوله (وبدليل آخر) عطف على (قياس) عطف عام على خاص . وهذا الجواب ضعيف ، لأنه لا يلزم في تعديته لمن يقدم وجود الدليل المذكور في كل جزئية ، بل الدليل الكلي كاف ، وهو موجود . والثاني لا يفيد . والثالث يحتاج إلى بينة تثبت أن التابعين مثلا لم يتصفوا على الكمال بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كما كان الصحابة

(٢) يفيد أنهم كانوا لا ينقبون عن عدالة الصحابي في الأخذ عنه ، بخلاف غيره ، مع أنهم لما اشترطوا العدالة قالوا : فلا يؤخذ عن مجهول الحال ، لأن الفسق مانع من القبول فلا بد من تحقق عدمه ، أى تحقق ظن عدم الفسق ، ولا يكون ذلك مع الجهالة ومقتضى هذا أنه لا فرق بين الصحابي وغيره . على أن المسألة خلافية والمؤلف جار على مذهب الأثر كثر القائل إن الصحابة عدول لا يسأل عن عدالتهم ، بل تؤخذ مسلمة بدون تنقيب ولا بحث في رواية ولا شهادة ، لأننا إذا قبلنا تعديل بعضنا بتركية واحدنا فكيف لا تقبل فيهم تركية رب العالمين ، ورسوله الصادق الأمين ؟ وعليه لا يعتبر الصحابي من المجهول الحال . وقيل هم كفيرهم فلا بد من التعديل . وقيل بالتفصيل بين ما بعد فتنة عثمان وما قبلها ، فيحتاج إلى التعديل في الأول دون الثاني . والثاني يتجه أن يبنى هذا المبحث على مبحث تعريف الصحابي . فقد يقوى النظر الأول وقد يقوى الثاني

فيصح أن يطلق على الصحابة أنهم خير أمة بإطلاق ، وأنهم وسط أى عدول بإطلاق ، وإذا كان كذلك فقولهم معتبر ، وعلمهم مقتدى به ، وهكذا سائر الآيات التي جاءت بمدحهم ؛ كقوله تعالى : (للقرآن المهاجرين الذين أُخرجوا من ديارهم وأموالهم يبتغون فضلاً من الله ورضواناً — الى قوله : والذين تبوءوا الدار والايمان) الآية وأشبه ذلك

(والثاني) ما جاء في الحديث من الأمر باتباعهم ، وأن سنتهم في طلب الاتباع كسنة النبي صلى الله عليه وسلم ، كقوله : « فليكن بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين . تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ » ^(١) وقوله : « تفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة قلوا ومن هم يارسول الله ؟ قال : « ما أنا عليه وأصحابي » ^(٢) وعنه أنه قال : « أصحابي مثل الملح ، لا يصلح الطعام إلا به » ^(٣) وعنه أيضاً « إن الله اختار أصحابي على جميع العالمين سوى النبيين والمرسلين » . واختار لي منهم أربعة : أبا بكر وعمر وعثمان وعلي ، لحملهم خير أصحابي . وفي أصحابي كلهم خير ^(٤) ويروى في بعض ^(٥) الأخبار : « أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم » الى غير ذلك مما في معناه

- (١) قطعة من الحديث الذي أخرجه أبو داود والترمذي
- (٢) للحديث طرق كثيرة من رواية كثير من الصحابة بألفاظ متقاربة . ومن رواه أبو داود والترمذي وابن ماجه وأحمد وقال الترمذي إنه حسن صحيح
- (٣) رواه ابن الجوزية في أعلام الموقعين عن ابن بطه باستنادين الى عبدالرازق ، ثم بطرق أخرى تدور على الحسن عنه صلى الله وسلم منها رواية البغوي
- (٤) نقله في أعلام الموقعين عن الحميدي يعض اختلاف عما هنا
- (٥) جاء به في هذه العبارة لما قال صاحب التحرير ان هذا الحديث لم يعرف . قال شارحه قال ابن حزم : حديث موضوع مكذوب باطل . وقال أحمد : حديث لا يصح . وقال البزار لا يصح هذا الكلام عن النبي صلى الله عليه وسلم . رأى . أبي عمر بن عبد البر صحة الحديث اه وقال منلاعلى في شرح الشفاء : أخرجه ابن عبد البر من حديث جابر وقال هذا إسناد لا تقوم به حجة ورواه ابن عدى في الكامل .

(والثالث) أن جمهور العلماء قدموا الصحابة عند ترجيح الأقاويل، فقد جعل طائفة قول أبي بكر وعمر حجة ودليلاً، وبعضهم عد قول الخلفاء الأربعة دليلاً، وبعضهم يعد قول الصحابة على الإطلاق حجة ودليلاً. ولكل قول من هذه الأقوال متعلق من (١) السنة. وهذه الآراء— وإن ترجح عند العلماء خلافها— ففيها قوة تضاف إلى أمر كل هو المعتمد في المسألة، وذلك أن السلف والخلف من التابعين ومن بعدهم بها دون مخالفة الصحابة، ويتكثرون بموافقتهم، وأكثر ما تجد هذا المعنى في علوم الخلاف الدائر بين الأئمة المتبرزين، فنجدهم إذا عنيوا مذاهبهم قوياً بها يذكر (٢) من ذهب إليها من الصحابة. وما ذاك إلا لما اعتقدوا في أنفسهم وفي مخالفيهم من تعظيمهم، وقوة ما أخذهم دون غيرهم، وكبر شأنهم في الشريعة، وأنهم بما يجب (٣) متابعتهم وتقليدهم

بأسناده عن نافع عن ابن عمر بلفظ (فأبهم أخذتم بقوله) وأسناده ضعيف ورواه البيهقي من حديث ابن عمر وإن عباس بنحوه ومن وجه آخر مرسل وقال قتيبة مشهور. وأسانيده ضعيفة ولم لعل التوفيق يمكن بين نقل شارح التحرير ونقل شارح الشفاء عن ابن عبد البر

(١) كما في قوله صلى الله عليه وسلم (اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر) رواه أحمد وابن ماجه والترمذي وحسنه. وهو نفسه دليل من قال بأن إجماعهما لإجماع وكما في الأحاديث السابقة في سنة الخلفاء الراشدين أو الصحابة على الإطلاق (٢) كما ترى ذلك كثيراً عقب تراجم البخاري

(٣) هذا هو المطلوب ولكنه لا يسلم لزومه لما قبله. ويعارضه أيضاً أنهم ظالمون. مخالفون في الأمور الاجتهادية التي هي موضوع الكلام ولذلك فالمعمل عليه أن مذهب الصحابي ليس بحجة على غير الصحابة كما أنه ليس بحجة على الصحابة باتفاق فإن كان غرض المسألة وجوب الأخذ بسنتهم التي اتفقوا عليها فذلك ما لا نزاع فيه لأنه أهم أنواع الإجماع فليس من باب السنة وإن كان الغرض ما جرى العمل عليه في عهدهم وإن لم يتفقوا عليه فهذا ليس بدليل شرعي يتقيد به المجتهد وقد يقال أنه عند اختلافهم لا تخرج سنتهم عن كونها حجة في نفسها كآخبار الأحاد والنصوص الظاهرة ويكون العمل بها متوقفاً على الترجيح، ومع عدم الوقوف على المرجح فالواجب الوقف أو التخير كما هو الشأن عند التعارض. فحصر المسألة بأن الفرض سنة الصحابي هو لا أوفى فلا في غير موضع الإجماع منهم تعدد سنة كخبر الأحاد فيعمل عليها ويرجع

فضلا عن النظر منهم فيما نظروا فيه . وقد قل عن الشافعي أن المجتهد قبل أن يجتهد لا يمنع^(١) من تقليد الصحابة ، ويمنع في غيره . وهو المنقول عنه في الصحابي « كيف أترك الحديث لقول من لو عاصرتُه لحَبَّصْتُهُ ؟ » ولكنه^(٢) مع ذلك يعرف لهم قدرهم

وأيضا قد وصفهم السلف الصالح ووصف متابعيهم بما لا بد من ذكر بعضه فمن سعيد بن جبير أنه قال : « ما لم يعرفه^(٣) البديون فليس الدين » . وعن الحسن — وقد ذكر أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم — قال : « إنهم كانوا أئمة هذه الأمة قلوبا ، وأعمقها علما ، وأقلها تكلفا ، قوما اختارهم الله لصحبة نبيه صلى الله عليه وسلم . فتشبهوا بأخلاقهم وطرائقهم ، فانهم ورب الكعبة على الصراط المستقيم » وعن إبراهيم قال : « لم يخر لکم شیء خبی عن القوم لفضل عندکم » وعن حذيفة أنه كان يقول (اتقوا الله يا معشر القراء وخلصوا طريق من قبلکم ، فلم یمری لئن اتبعتموه لقد سبقتم سبقا بعيدا ، ولئن ترکتموه یمینا وشمالا لقد ضللتهم ضلالا بعيدا) وعن ابن مسعود : (من كان منکم متأسیا فلیتأس بأصحاب محمد صلى الله عليه وسلم فانهم كانوا أئمة هذه الأمة قلوبا ، وأعمقها علما ، وأقلها تكلفا ، وأقومها

اليها كحجة ظنية وهذا المعنى مأخوذ من كلام الآمدى في مذهب الصحابي (١) اتفقوا على أن المجتهد لا يجوز له التقليد بعد حصول اجتهاده ووصوله الى الحكم في نظره . أما قبل الاجتهاد فاختلفوا على سبعة أقوال : منها ما أشار اليه هنا وهو المنقول عن الشافعي أنه يجوز له تقليد الصحابي لا غيره بشرط أن يكون أرجح في نظره من خالفه منهم ، وإلا تخير . وقال أحمد يجوز مطلقا . وقال العراقيون يجوز فيما يخصه لا فيما يقى به . واختار الآمدى المنع مطلقا

(٢) أي فهو وإن لم يترك ما صح عنه من الحديث لقولهم ، لكنه إذا لم يجد الحديث ووجد سنتهم أخذ بها ، وما يضاف الى هذا فيقويه ما نقله في أعلام الموقعين عن الشافعي في رسالته البغدادية وما رواه عنه الربيع من جملة البدعة ما خالف كتابا أو سنة أو أثرا عن بعض الصحابة

(٣) أي إذا أنكروا شيئا فقالوا انه ليس من الدين كان الأمر كذلك

هديا ، وأحسنها حالا ، قوما اختارهم الله لصحبة نبيه وإقامة دينه ، فاعرفوا لهم فضلهم ، واتبعوهم في آثارهم ، فانهم كانوا على الهدى المستقيم » وقال على : (إياكم والاستئنان بالرجال . ثم قال : فان كنتم لابد فاعلين فبالأموات لا بالأحياء) وهو نهى العلماء للاموال . ومن ذلك قول عمر بن عبد العزيز قال : (سن رسول الله صلى الله عليه وسلم وولاء الأمر بعده سننا الأخذ بها تصديق لكتاب الله ، واستكمال لطاعة الله ، وقوة على دين الله . من عمل بها مهتد ، ومن استنصر بها منصور ، ومن خالفها اتبع غير سبيل المؤمنين ، وولاء الله ما تولى وأصله جهنم وساءت مصيرا) وفي رواية بعد قوله - وقوة على دين الله : - (ليس لأحد تغييرها ولا تبديلها ، ولا النظر في ^(١) رأى خالفها . من اهتدى بها مهتد) الحديث ! وكان مالك يعجبه كلامه ^(٢) جدا . وعن حذيفة قال (اتبعوا آثارنا ، فان أصبتم فقد سبقتم سبقا بينا ، وإن أخطأتم فقد ضلتم ضلالا بعيدا) وعن ابن مسعود نحوه فقال (اتبعوا آثارنا ولا تبتدعوا فقد كفيتم) وعنه أنه مرّ برجل يقصّ في المسجد ويقول : سبّحوا عشرا ، وهللوا عشرا . فقال عبد الله إنكم لأهذى من أصحاب محمد أو أضلّ . بل هذه ، بل هذه يعني أضلّ . والآثار في هذا المعنى يكثر إيرادها . وحسبك من ذلك دليلا مستقلا وهو :

(الرابع) ماجاء في الأحاديث من إيجاب محبتهم وذم من أبغضهم ، وأن من أحبهم فقد أحب النبي صلى الله عليه وسلم ، ومن أبغضهم فقد أبغض النبي عليه الصلاة والسلام ^(٣) . وما ذاك من جهة كونهم رأوه أو جاوروه أو حاوروه فقط إذ

(١) ظاهر فيما أجمعوا عليه

(٢) أى هذا الكلام المذكور ويتحدث به كثيرا هو وغيره من الائمة كما ذكره

في أعلام الموقعين

(٣) كما في حديث (الله الله في أصحابي ! لا تتخذوهم غرضا بعدى فمن أحبهم فبحبي أحبهم ، ومن أبغضهم فيبغضني أبغضهم الخ) رواه أحمد والبخاري في تاريخه والترمذي وأبو نعيم في الحلية اه من راموز الحديث

لا بزية في ذلك ، وإنما هو لشدة متابعتهم له ، وأخذهم أنفسهم بالعمل على سنته ، مع حمايته ^(١) ونصرته . ومن كان بهذه الثابة حقيق أن يتخذ قدوة ، وتجعل سيرته - قبله . ولما بالغ مالك في هذا المعنى بالنسبة إلى الصحابة أو من اهتدى بهديهم واستن بسنتهم جعله الله تعالى قدوة لغيره في ذلك ، فقد كان المعاصرون لمالك يتبعون آثاره - ويقتدون بأفعاله ، ببركة اتباعه لمن أتى الله ورسوله عليهم وجعلهم قدوة أو من اتبعهم . رضى الله عنهم ورضوا عنه ، أولئك حزب الله إلا إن حزب الله هم المقفلون .

﴿ المسألة العاشرة ﴾

كل ما أخبر به رسول الله صلى الله عليه وسلم من خبر فهو كما أخبر ، وهو - حق وصدق ، معتمد عليه فيما أخبر به وعنه ^(٢) ، سواء علينا أن نبني عليه في التكليف حكم أم لا ^(٣) كما أنه إذا شرع حكماً أو أمر أو نهى فهو كما قال عليه الصلاة والسلام .

(١) وهذا وإن كان أقوى البواعث على جهم وبغض من أبغضهم ، التابعين لحبه صلى الله عليه وسلم وبغض من أبغضه إلا أن محل الاستدلال هو ما قبله . وهذا الدليل الرابع كالأول ظاهر في الاقتداء بأفعالهم وأقوالهم التكليفية ، لا الآراء والمذاهب .

(٢) فإذا قال إن الملك ألقى في روعى كذا فهو صادق في أنه ألقى الملك إليه كذا وصادق في مضمون الخبر .

(٣) ولا ينافي هذا ما ورد في حديث مسلم في مسألة تأييد النخل وقوله لهم (لعلمكم لو لم تضعوه لكان خيراً) فتركوه فقصت قد ذكر ذلك له فقال (إنما أنا بشر إذا أمرتكم بشئ من أمر دينكم فخذوا به ، وإذا أمرتكم بشئ من رأيي فإني أنا بشر) فإن هذا ليس في الواقع خيراً ، وإنما هو من باب الشك في عادة عندهم . اعتقدوها سبباً عادياً ، وكأنه قال لهم جربوها وهذا هو ما يفهم من قوله (لعلمكم لو لم تضعوه الخ) فهو لم يذكره خبراً جازماً ، بل هو من باب المشورة عليهم في الاقتداء بالتجربة في سبب عادي ليس من الأمور الشرعية ، ولا بما قصد به الأخبار عن أمر يعمله

لا يفرق في ذلك بين ما أخبره به الملك عن الله ، وبين ما نبت^(١) في رُوعه وألقى
في نفسه ، أو رآه رؤية كشف وإطلاع على منيب على وجه خارق للعادة ، أو كيف
ما كان ، فذلك معتبر محتج به ويبنى عليه في الاعتقادات والأعمال جميعا ؛ لأنه
صلى الله عليه وسلم مؤيد بالعصمة ، وما ينطق عن الهوى
وهذا مبين في علم الكلام فلا نطول بالاحتجاج عليه ؛ ولكننا نمثله ثم نبني
عليه ما أردنا بحول الله

فمثاله قوله عليه الصلاة والسلام : « إن رُوحَ القدس قَفَّ في رُوعي أنه
« لن تموت نفس حتى تستكمل رزقها فاتقوا الله وأجروا في الطلب »^(٢) فهذا
بناء حكم على ما ألقى في النفس . وقال عليه الصلاة والسلام : « أُرِيتُ ليلةَ
« القدرِ ثم أُقِطَّ بِبعضِ أهلي فَنَسِيتُهَا ، فَاتَّسَّوْهَا فِي الْعَشْرِ الْفَوَائِرِ »^(٣) ، وفي حديث
آخر : « أَرَى رُؤْيَا كَمْ قَدِ تَوَاطَتْ فِي السَّمْعِ الْأَوَّخِرِ ، فَمَنْ كَانَ مُتَحَرِّجًا فَلْيَتَحَرَّهَا

(١) وهو الإشارة المفهمة من غير بيان بالكلام . وقوله (وألقى في نفسه) هو
الالهام الذي يكون بدون عبارة الملك وإشارته . ويكون الألقاء مقرونا بمخلق علم
ضروري أنه منه تعالى . وهذا القدر مشترك بين الثلاثة ؛ إذ في المشاهدة والإشارة
لا بد أيضا من خلق علم ضروري أنه مخاطبة الملك . وإذا كانت الثلاثة حجة قطعية
عليه وعلى غيره . والثلاثة وحى ظاهر ، يلزمه انتظار واحد منها عند الحاجة للحكم .
وإن لم تحصل اجتهاد . واجتهاده إنما يكون بالقياس ، لا بالترجيح عند التعارض بين
الدليلين لعدم علم المتأخر ، ولا بغيره مما يكون فيه الاجتهاد عند غيره صلى الله عليه
وسلم . والاجتهاد وحى باطنى

(٢) أخرجه أبو عبيد القاسم بن سلام . وفي رواية أخرى للبرار زيادة (ولا
يحملنكم استيظاء الرزق أن تأخذوه بمصيبة الله ، فإن الله لا ينال ما عنده الإبطاء)
والاجمال في الطلب مباشرة الأسباب المشروعة مع ترك المبالغة والزيادة في الحرص
فلما يؤدي إلى الوقوع في محذور

(٣) أخرجه في التيسير عن الستة للإترمذى ببعض اختلاف في اللفظ

في السَّيِّئِ الْآخِرِ ^(١) . « فهذا بناء من النبي صلى الله عليه وسلم على رؤيا النوم ^(٢) . ونحو ذلك وقع في بدء الأذان — وهو أبلغ في المسألة — عن عبد الله بن زيد ، قال ^(٣) : « لما أصبحنا أتينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبرته بالرؤيا فقال : « إن هذه رؤيا حق » الحديث ! إلى أن قال عمر بن الخطاب : « والذي بئسك بالحق لقد رأيتُ مثل الذي رأى . قال فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « فله الحد فذاك أثبت » فحكم ^(٤) عليه الصلاة والسلام على الرؤيا بأنها حق وبني عليها الحكم في ألفاظ الأئمة . وفي الصحيح ^(٥) : « صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم يوماً ثم انصرف فقال : « يافلانُ ألا تحسِنُ صلاتك ! ألا ينظرُ المصلِّي إذا صلى كيف يُصلي فإما يصلي لنفسه . إني والله لأبصرُ من ورأى ^(٦) . كما أبصرُ من بين يدي » فهذا حكم امرئ ^(٧) . بنى على الكشف . ومن تتبع الأحاديث وجد أكثر من هذا

فإذا قرر هذا فلنائل أن يقول : قد مر قبل هذا في كتاب المقاصد قاعدة . بينت أن ما يخص رسول الله صلى الله عليه وسلم يخصنا ، وما يعمه يعمنا ؛ فإذا بينا على ذلك فلكل من كان من أهل الكشف والاطلاع أن يحكم بمقتضى اطلاعه وكشفه ، ألا ترى إلى قضية أبي بكر الصديق مع بنته عائشة فيما ^(٨) نحلها إياه ثم

(١) أخرجه في التيسير عن الثلاثة والترمذي . وفي رواية أخرى للبخاري .

(تواطأت) وهي أشهر

(٢) أي رؤياه صلى الله عليه وسلم . وهو ظاهر في الرواية الأولى . وأما الثانية

فتحتاج إلى تعريف صدقها عن الله بطريق من الطرق المشار إليها

(٣) أخرجه أبو داود والترمذي كما في التيسير

(٤) أي بطريق من الطرق المتقدمة ، لا بمجرد رؤياها

(٥) رواه مسلم والنسائي وابن خزيمة . وفي لفظ ابن خزيمة اختلاف عما هنا

(٦) هذه حالة رؤيا الكشف التي تحصل بإزالة الموانع العادية كما حصل في

صليحة الاسراء حيث كشف له عن بيت المقدس وصار يصفه لقريش وصف عيان .

(٧) أمرئ (أمرئ) نسبة إلى الأمر ، فإنه في معنى : أحسن صلاتك !

(٨) وهو عشرون وسقاً

مرض قبل أن يقبضه ^(١) قال فيه : « وإنا ما أخواك وأختاك فاقسموه على كتاب الله » قالت فقلت : يا أبت والله لو كان كذا وكذا لتركته . إنا ما أسأله فن الأخرى ؟ قال : ذو بطن بنت خازجة أراها جارية ^(٢) ، وقضية عمر بن الخطاب في ندائه سارية ^(٣) وهو على المنبر فبنوا - كما ترى - على الكشف والاطلاع المحدود من الغيب ، وهو معتاد في أولياء الله تعالى ، وكتب العلماء مشحونة بأخبارهم فيه . فيقتضى ذلك جريان الحكم وراثته عن النبي صلى الله عليه وسلم .

والجواب أن هذا السؤال هو فائدة هذه المسألة ، وبسببه جابت هذه المقدمة وإن كان الكلام المتقدم في كتاب المقاصد كافياً ؛ ولكن نكتب المسألة هذا تقريرها فاعلم أن النبي صلى الله عليه وسلم مؤيد ^(٤) بالمعصية معصود بالمعجزة الدالة على صدق ما قال وصحة ما بين ، وأنت ترى الاجتهاد الصادر منه معصوماً بلا خلاف إما بأنه لا يخطئ البتة ، وإما بأنه لا يقر على خطأ إن فرض . فذا ظنك بنبرذك ؟ فكل ما حكم به أو أخبر عنه من جهة رؤيا نوم أو رؤية كشف مثل ما حكم به بما ألقى إليه الملك عن الله عز وجل . وأما أمته ^(٥) فكل واحد منهم غير معصوم بل يجوز عليه الغلط والخطأ والنسيان ، ويجوز أن تكون رؤياه حلماً ^(٦) ، وكشفه

(١) فأبطلها بحكم الشرع

(٢) رواه بتمامه في الموطأ في باب ما لا يجوز من البخل

(٣) هو سارية بن زئيم كان قائداً لجيوش المسلمين بالعراق ، وتورط مع المشركين في معركتهم فهم بالانزمام ، فتداه عمر ، فسمعه ورأى شخصه هناك ، فتحيز للجبل فتجا . قال في تمييز الطيب من الخبيث : أخرج القصة الواحدى عن أسامة بن زيد ابن أسلم عن أبيه عن عمر ، وأخرجها البيهقي في الدلائل ، وابن الأعرابي في كرامات الأولياء (٤) فلا يصدر عنه في ذاته إلا الصدق . وتمعيده بالمعجزة جعلنا لانتقد الاذلك (٥) تقدم الكلام بأوسع من هذا وأتم ، في المسألة الحادية عشرة من النوع

الرابع من المقاصد

(٦) أى والحلم من الشيطان كما تقدم في الحديث

غير حقيقى وإن تبين فى الوجود صدقه^(١) واعتيد ذلك فيه وأطرد ، فإمكان
الخطأ والوهم باق . وما كان هذا شأنه لم يصح أن يقطع به حكم
وأيضاً فإن كان مثل هذا^(٢) معدوداً فى الاطلاع النبىي فالآيات والأحاديث
تدل على أن الغيب لا يعلمه إلا الله ، كفى الحديث من قوله عليه الصلاة والسلام :
« فى خمس لا يعلمهن إلا الله ، ثم تلا (إن الله عنده علم الساعة وينزل
الغيب) إلى آخر السورة^(٣) » . وقال فى الآية الأخرى : (وعنده مفاتيح الغيب
لا يعلمها إلا هو) واستثنى المسلمين فى الآية الأخرى بقوله (عالم الغيب فلا يظهر
على غيبه أحداً إلا من ارتضى من رسول) الآية ! فبقى من عندهم على الحكم
الأول ، وهو امتناع علمه . وقال تعالى : (وما كان الله ليطلعكم على الغيب)
الآية ! وقال : (قل لا يعلم من فى السموات والأرض الغيب إلا الله) وفى حديث
عائشة « ومن زعم أن محمداً يعلم ما فى غد فقد أعظم القرية على الله^(٤) » . وقد
تعارضت الآيات والأخبار وتكررت فى أنه لا يعلم الله ؛ وهو يفيد صحة العموم
من تلك الظواهر ، حسب ما روى فى باب^(٥) العموم من هذا الكتاب . فإذا كان
كذلك خرج من سوى الأنبياء من أن يشتركوا مع الأنبياء صلوات الله عليهم
فى العلم بالمغيبات

(١) أى فى غير هذه الجزئية التى يفرض الكلام فيها فإمكان الخطأ والوهم باق
فى هذه الجزئية حتى يتكشف الأمر إما بتحققها أو عدمه . وبعد بتحققها وحصولها
فالمرجع الوجود ، لا الكشف ولا الرؤيا
(٢) يراجع ما يشير إليه من تحقيق معنى الغيب فى قصد الشارع فى كتب
الحديث والتفسير

(٣) رواه البخارى ضمن حديث طويل
(٤) أقرب الروايات الى هذا اللفظ رواية مسلم فى باب الايمان . ولفظها
ومن زعم أنه يخبر بما يكون فى غد فقد أعظم على الله الفرية ()
(٥) فى المسألة السادسة منه . وهو أن العموم لا يلزم أن يكون آتياً من جهة الصبح
بل له طريق ثان وهو الآتى من جهة استقراء مواقع المعنى

وما ذكر قبل عن الصحابة أو ما يذكر عنهم بسند صحيح فما لا ينبغي عليه حكمهم إذ لم يشهد^(١) له رسول الله صلى الله عليه وسلم. ووقوعه على حسب ما أخبروا هو مما يظن بهم، ولكنهم لا يماثلون أنفسهم إلا بأمر مشترك لجميع الأمة، وهو جواز الخطأ، لذلك قال أبو بكر: «أراها جارية» فأتى بعبارة الظن التي لا تنفي حكماً. وعبارة «يا سارية لجليل» — مع أنها إن صحت لا تنفي حكماً شرعياً^(٢) — هي أيضاً لا تنفي أن كل ما سواها مثلاً. وإن سلم فلخاصية أن الشيطان كان يفر منه فلا يطور حول حرمي أحواله التي أكرمه الله بها، بخلاف غيره. فإذا لاح لأحد من أولياء الله شيء من أحوال الغير فلا يكون على علم منها محقق لاشك فيه، بل على الحال التي يقال فيها «أرى» أو «أظن». فإذا وقع مطابقتها في الوجود وفرض تحقته بجهة المطابقة أولاً والاطراد ثانياً فلا يبقى للاخبار به بمد ذلك حكم، لأنه صار من باب الحكم على الواقع^(٣)، فاستوت الخارقة وغيرها. نعم^(٤) تفيد الكرامات والخوارق لأصحابها يقيناً وعلماً بالله تعالى، وقوة فيها هم عليه. وهو غير مانع فيه

ولا يقال: إن الظن أيضاً معتبر شرعاً في الأحكام الشرعية، كالاستفاد من أخبار الأحاد والقياس وغيرها؛ وما نحن فيه إن سلم أنه لا ينفذ علماً مع الاطراد والمطابقة فانه يفيد ظناً، فيكون معتبراً

(١) كشهادته لرؤيا عبد الله بن زيد السائفة

(٢) بل نصيحة ومشورة

(٣) أي لأنه يبقى على عدم العلم بل على مجرد ظن أو شك حتى يقع. فيقع وقوعه مطابقاً لا يبقى للاخبار به فائدة في بناء حكم عليه، ويكون الحكم — إن كان هناك حكم — مبني على الواقع نفسه

(٤) استبدرارك على ما قبله الموم أنه حينئذ لا فائدة في الخوارق والكرامات لأنه لا ينبغي عليها حكم أصلاً. يقول بل لها فائدة أهم من هذا، وهي زيادة اليقين، وشرح الصدر بتضاد نور الايمان، واتساع البصيرة والعلم بالرب واهبها

لأننا نقول : ما كان من الظنون معتبرا شرعا فلاستناده الى أصل شرعي ،
 حسبما تقدم في موضعه ^(١) من هذا الكتاب ؛ وما نحن فيه لم يستند إلى أصل قطعي
 ولا ظني . هذا ، وإن كان النبي صلى الله عليه وسلم ثبت ذلك ^(٢) بالنسبة إليه فلا
 يثبت بالنسبة إلينا ؛ لفقد الشرط وهو العصمة ، وإذا امتنع الشرط امتنع المشروط
 باتفاق العقلاء .



(١) المسألة الثانية من الأدلة .

(٢) لا يصح رجوع اسم الإشارة الى ما لم يستند الى أصل قطعي أو ظني ، لأن
 ما علم له صلى الله عليه وسلم بطريق الكشف أو بطريق الرؤيا كله حق معصوم كما
 تقدم أول المسألة . بل هو راجع لأصل الموضوع — وهو العمل بمقتضى الكشف
 والاطلاع النبي — أي لا يقال إن عمله صلى الله عليه وسلم بمقتضى الكشف يصلح
 مستندا لنا ولو ظنيا فتقيس أنفسنا عليه . لأننا نقول إنه قياس مع الفارق ، وهو
 العصمة في حقه وعدمها في حقنا

كتاب الاجتهاد

وهو القسم الخامس من الموافقات

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

كتاب الاجتهاد

وللنظر فيه أطراف :

- (١) طرف يتعلق بالاجتهاد من جهة (١) الاجتهاد . (ب) وطرف (٢) يتعلق بفتواه . (ح) وطرف يتعلق بالنظر فيه بأعمال قوله والاقتداء به .
فأما الأول ففيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾

الاجتهاد (٣) على ضربين : « أحدهما » لا يمكن أن ينقطع حتى ينقطع أصل التكليف ، وذلك عند قيام الساعة . « والثاني » يمكن أن ينقطع قبل فناء الدنيا .
(فأما الأول) فهو الاجتهاد المتعلق بتحقيق (٤) المناط ، وهو الذي لا خلاف .

(١) أى من جهة تنوعه الى عام وخاص ، ومن جهة ما يتحقق به الخاص من الوسائل ، وما يصح فيه الاجتهاد وما لا يصح ، وأسباب خطأ المجتهد ، الى غير ذلك .
(٢) هذه المرتبة متفرعة على ما قبلها . والطرف الثالث لا يبعد في مقصوده عن هذا الثاني .

(٣) الاجتهاد هو استنراغ الجهد وبذل غاية الوسع : إما في درك الأحكام الشرعية ، وإما في تطبيقها . فالاجتهاد في تطبيق الأحكام هو الضرب الأول الذي لا يخص طائفة من الأمة دون طائفة . وهو لا ينقطع بإتفاق . والاجتهاد في درك الأحكام هو الضرب الثاني الذي يخص من هو أهل له ، وقد اختلفوا في إمكانه .
اقتطاعه : قال الحنابلة لا يخلو عصر من مجتهد . وقال الجمهور ، يجوز أن يخلو . وهو المذهب المنصور ، لأنه لا يلزم عنه محال لذاته ، وللا دلة السميعة الكثيرة .
كقوله (إن الله لا يفضي العلم انتزاعاً - الحديث)

(٤) قال في المنهاج : تحقيق المناط هو تحقيق الملة المتفق عليها في الفرع ، أي

بين الأمة في قبوله . ومعناه أن يثبت الحكم بذكره الشرعي لكن يبقى النظر في تعيين ^(١) محله ، وذلك أن الشارع إذا قال : (وأشهدوا ذوى عدل منكم) وثبت عندنا معنى العدالة ^(٢) شرعا افتقرنا الى تعيين من حصلت فيه هذه الصفة ، وليس الناس في وصف العدالة على حد سواء ، بل ذلك يختلف اختلافا متباينا ، فإنا إذا تأملنا المدول وجدنا لآصافهم بها طرفين واسطة : « طرف أعلى » في العدالة لا إشكال فيه كأنبي بكر الصديق . « وطرف آخر » وهو أول درجة في الخروج عن مقتضى الوصف ، كالجواز لمرتبة الكفر إلى الحكم بمجرد الاسلام فضلا عن مرتبة الكبار المحدثين فيها . « وبينهما » مراتب لا تنحصر . وهذا الوسط غامض ، لا بد فيه من بلوغ حد الوسع ، وهو الاجتهاد .

فهذا مما يفترق إليه الحاكم في كل شاهد ، كما إذا أوصى بماله للفقراء ، فلا شك إقامة الدليل على وجودها فيه ، كما إذا اتفقا على أن العلة في الربا هي القوت ، ثم يختلفان في وجودها في الثين حتى يكون ربويا له . وهذا لا يلزمه أن تكون العلة فيه تثبت بالنص أو الإجماع ، بل بأي طريق من الطرق التسعة تثبت . كما أنه لا يندرج فيما يسمى قياسا ، بل هو مجرد تطبيق الكل على جزئياته

(١) أى في تطبيقه على الجزئيات والحوادث الخارجية ، سواء أكان نفس الحكم ثابتا بنص أم إجماع أم قياس

(٢) وهى ملكة تحمل على ملازمة التقوى والمروءة . وملازمة التقوى تكون باجتناب الكبائر . والمروءة صون النفس عن الأدناس وما يشينها عند الناس . والشروط في الرواية والشهادة أدناها : وهو ترك الكبائر ، وترك الإصرار على صغيرة ، وترك الإصرار على ما يخل بالمروءة . هكذا عرفها الأصوليون . وعليه لا يدخل (الطرف الآخر) الذى ذكره في جزئياتها . وهو ظاهر ، وإن أومر قوله (وطرف آخر) غير ذلك . إلا أن قوله (في الخروج عن مقتضى الوصف) يكشف عن قصده ، وهو أن من ثبت له مجرد كونه مسلما ولم ينقض وقت تحقق فيه بعد من آصافه بالعدالة المحتاج إلى مدة يعرف فيها اتجاه نفسه للخير أو الشر . مثل هذا ليس بعدل ، إلا أنه أقل درجة في الخروج عن العدالة ، ويزيد عنه في الخروج عنها من حد في كيرة الخ . ولو جعل الطرف الآخر أقل من تحقق فيه

إن من الناس من لاشيء له ، فيتحقق فيه اسم الفقر^(١) ، فهو من أهل الوصية ومتمهم من لا حاجة به ولا قر وان لم يملك نصابا . وبينها وسائط ، كالرجل يكون له الشيء ولا سعة له ، فينظر فيه : هل الغالب عليه حكم الفقر أو حكم الثنى ؟ وكذلك في فرض ثقات الزوجات والقرابات ، اذ هو مفتقر الى النظر في حال المنفق عليه والمنفق^(٢) ، وحال الوقت إلى غير ذلك من الأمور التي لا تنضب بمحصر ، ولا يمكن استيفاء القول في أحادها . فلا يمكن أن يستغنى هاهنا بالتقليد ، لأن التقليد إنما يتصور بعد تحقيق مناط الحكم المقلد فيه ، والمناط هنا لم يتحقق بعد لأن كل صورة من صورته النازلة نازلة مستأفة في نفسها لم يتقدم لها نظير وإن

العدالة ثم جعل بينه وبين عدالة أبي بكر مراتب كثيرة لكان أوضح من هذا الصنيع الموم ، فإن أحد الطرفين من العدالة ، والاخر خارج . وليس هذا ما لوفاء التعبير عن الوسط والطرفين . قوله (وطرف آخر) أى خارج عنها وقوله (غامض) أى لاسميا في تطبيق الجزء الثاني من حد العدالة وهو المروءة

(١) إنما يمشى كلامه في هذا المقام على رأى المالكية ، من أن الفقير هو من يملك قوت عامه ، والمسكين من لا يملك شيئا . وهذا إذا ذكرنا معا . فاذا افترقا — كما هنا — اجتمعا . فالفقير هنا يشملهما معا . فالصورة الأولى وهى من لاشيء له من كسب ولا مال يتحقق فيها الوصف العام فدخولها في الوصية ظاهر . والصورة الثانية من عنده كسب أو مال يكفيه حاجاته طول العام وإن لم يبلغ المال نصابا وخروجه عن الوصية ظاهر . والصورة الثالثة من له كسب أو مال ولو كان زائداً عن النصاب لكنه يضيق عن حاجاته فهذا محل النظر ، لأن الحاجات تختلف ، فقد يمد بعض الناس فقد شيء من المعيشة ضيقا وحرجا ، وقد لا يعبده الاخر شيئا مطلقا ولا يخطر بباله فقده . وما جرى عليه كلامه غير ما عليه الحنفية من اعتبار النصاب وعدمه في الفقر والثنى . وهم لا يعتبرون الكسب أيضا . والشافعية كالمالكية في اعتبار الكسب ، ولكنهم ينظرون في ضابط الثنى بالمال الى ما يكفيه عمره الغالب ويكنى من تلزمه فقته

(٢) النظر الى حالها معا . هو مذهب مالك وقوله (وحال الوقت) يرجع الى ما قبله . لأن النظر في حالها معتبر فيه الوقت . فليس زائداً على ما تحرر في الفروع

تقدم لها في نفس الأمر فلم يتقدم لنا . فلا بد من النظر فيها بالاجتهاد . وكذلك
 إن فرضنا أنه تقدم لنا مثلها ، فلا بد من النظر في كونها مثلها أولاً ، وهو نظر
 اجتهاد أيضاً وكذلك القبول فيما فيه حكومة من أروش الجنائيات ، وقيم المتلفات .
 ويكتفيك من ذلك أن الشريعة لم تنص على حكم كل جزئية على حديتها ،
 وإنما أنت بأمر كلية وعبارات مطلقة تتناول أعداداً لا تنحصر ، ومع ذلك فكل
 معين خصوصية ليست في غيره ولو في نفس التبعين ، وليس ما به الامتياز معتبراً
 في الحكم باطلاق ، ولا هو طردى باطلاق ، بل ذلك منقسم إلى الضربين :
 وبينهما قسم ثالث يأخذ بجهة من الطرفين . فلا يبقى صورة من الصور الوجودية
 المعينة إلا والعالم فيها نظر سهل أو صعب ، حتى يحقق تحت أى دليل تدخل ؟
 فان أخذت بشبه من الطرفين فلا مر أصعب ، وهذا كله بين لمن شدا في العلم :
 ومن القواعد القضائية « البينة على المدعى واليمين على من أنكر » فالقاضي لا يمكنه
 الحكم في واقعة — بل لا يمكنه توجيه الحجاج ولا طلب ^(١) الخصوم بما عليهم —
 إلا بعد فهم المدعى من المدعى عليه ، وهو أصل ^(٢) القضاء ، ولا يضمن ذلك إلا
 (١) تفسير لما قبله ، فان معناه أنه لا يمكنه إدارة دقة الحاجة بين الطرفين

بدون ما ذكر

(٢) قال في تبصرة الحكماء في القسم الثاني من الركن السادس في كيفية القضاء :
 إن علم القضاء يدور على معرفة المدعى من المدعى عليه ، لأنه أصل مشكل . وأنهم
 لم يختلفوا في حكم كل منهما ، ولكن الكلام في تمايزهما . ولهم في تحديدتهما عبارات
 كثيرة (منها) أن الأول من إذا ترك الخصومة ترك (أو) من لا يستند قوله
 الى مصدق (أو) من لا يكون قوله على وفق أصل أو عرف . والثاني ما ليس
 كذلك . غير أن الأنظار تضطرب ، لتعارض الأحوال من عرف أو غالب أو أصل
 وهكذا . مثاله يتيم بلغ رشيداً طلب من الوصى تسليمه ماله الذي تحت يده . فاليتيم
 طالب ، وإذا ترك ترك ، والأصل أمانة الوصى على مال اليتيم . فهذا كله يفهم منه
 أن اليتيم هو المدعى ، والوصى مدعى عليه ؛ ولكن الوصى أيضاً مدع أنه سلم المال .
 واليتيم مدعى عليه التسلم . ومعلوم اختلاف الحكم باختلاف الاعتبارين . وما حل الإشكال

بنظر واجتهاد ورد الدعوى إلى الأدلة ، وهو تحقيق المناط بعينه
 فالأصل أنه لا يبد منه بالنسبة إلى كل ناظر وحكم وفقت بل بالنسبة
 إلى كل مكاف في نفسه ، فإن العامى إذا سمع في الفقه أن الزيادة الفعلية في
 الصلاة سهواً من غير جنس أفعال الصلاة أو من جنسها إن كانت يسيرة فمغفرة
 وإن كانت كثيرة فلا . فوقت له في صلاته زيادة ، فلا بد له من النظر فيها حتى
 يردّها إلى أحد القسمين ، ولا يكون ذلك إلا باجتهاد ونظر . فإذا تعين له قسمها
 تحقق له مناط الحكم فأجراه عليه . وكذلك سائر تكليفاته . ولو فرض ارتفاع
 هذا الاجتهاد لم تنزل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين إلا في النعم ؛ لأنها
 مطلقات وعمومات وما يرجع إلى ذلك ، منزلات على أفعال مطلقات كذلك ،
 والأفعال لا تقع في الوجود مطلقة ، وإنما تقع معينة مشخصة . فلا يكون الحكم
 واقعاً عليها إلا بعد المعرفة بأن هذا المعين يشمل ذلك المطلق أو ذلك العام ، وقد
 يكون ذلك سهلاً وقد لا يكون . وكله اجتهاد

وقد يكون من هذا القسم ما يصح فيه التقليد ، وذلك فيما اجتهد فيه الأولون
 من تحقيق المناط إذا كان متوجهاً على الأنواع لاعلى الأشخاص المعينة ؛ كالمثل
 في جزاء الصيد ، فإن الذي جاء في الشريعة قوله تعالى : (فجزاءه مثل ما قتل من
 النعم) وهذا ظاهر في اعتبار المثل ؛ إلا أن المثل لا بد من تعيين نوعه ، وكونه
 مثلاً لهذا النوع المقتول ، ككون الكباش مثلاً للضبع ، والعنز مثلاً للغزال ،
 والعناق مثلاً للأرنب ، والبقرة مثلاً للبقرة الوحشية ، والشاء مثلاً للشاء من الظباء .

إلا الرجوع لآية (فاذا دفعتم إليهم أموالهم فأشهدوا عليهم) التي يؤخذ منها أن الوصى
 لا يؤتمن في التسليم إلا بالشهاد وإن كان مؤتمناً في نفس الانفاق . وبذلك كان مجرد
 قوله « سلت » دعوى على اليتيم بلا بينة ، واليتيم هو المدعى عليه ، فيحلف اليتيم
 ويستحق المال . قال القاضي شريح : وليت القضاء وعندى أنى لا أعجز عن معرفة
 ما يتخاصم فيه إلى ، فأول ما ارتفع إلى خصمان أشكل على من أمرهما من المدعى ومن
 المدعى عليه ؟ أم ملخصاً

وكذلك الرقبة الواجبة ^(١) في عتق الكفار ، والبلوغ ^(٢) في الغلام والجارية ، وما أشبه ذلك . ولكن هذا الاجتهاد في الأنواع لا يفتى عن الاجتهاد في الأشخاص المعينة ، فلا بد من هذا الاجتهاد ^(٣) في كل زمان ؛ إذ لا يمكن حصول التكليف ^(٤)

(١) فقد ضبطها الأولون بأن تكون سليمة من مثل الشلل والعمور والبكم .
(٢) كما ضبطوا بلوغ الأنثى بالحيض وما معه ، وبلوغ الذكر بالانزال وما معه .
(٣) قال في المنهاج — بصدد اعتراضه على بعض حدود الاجتهاد : ويدخل فيه ما ليس باجتهاد في عرف الفقهاء ، كالا جتهاد في قيم المتلفات ، وأروش الجنائيات ، وجهة القبلة ، وطهارة الآواني والثياب اه قد أخرج هذه الأمثلة وكلها من باب تحقيق المناط عن أن تكون اجتهادا خلافا لصنيع المؤلف . وفي إحكام الآمدي ما يوافق طريقة المؤلف ، فقد جعل تعرف شخص القبلة ، وتعرف عدالة الشخص الفلاني ، من باب الاجتهاد وتحقيق المناط ، بعد ما عرفه بأنه النظر في معرفة وجود علة الحكم ومناطه في آحاد الصور ، بعد معرفتها في نفسها ، ومثل له أيضا بالنظر في وجود علة شرب الخمر وهي الشدة المطربة في نوع النبيذ . فأنت ترى الآمدي قد أدخل هذه الصور في تحقيق المناط وجعله عاما في الأشخاص والأنواع كما صنع المؤلف حيث يقول (وقد يكون من هذا القسم ما يصح فيه التقليد إذا كان متوجها على الأنواع)

(٤) أى لا يمكن توجه الخطاب الابه ، وتكون هذه دعوى دليلها ما بعدها . أو تجعل دليلا للملازمة بعدها ، ويكون المراد بمصوله حصول المكلف به مع قصده ونيته . أى لا يتأتى امتثال التكليف الا بمعرفة المكلف به ، وهى لا تكون الا بهذا الاجتهاد ، فهد شرط لا مكان الامتثال ، وقده رافع لهذا الامكان ، فيكون التكليف مع عدم إمكان الامتثال تكليفا بالمال ، والتكليف بالمال غير واقع شرعا كما أنه غير ممكن عقلا وإنما يتم هذا بناء على أنه من باب تكليف المحال الراجع الى المأمور لا الى المأمور به ، فهو نظير ما قيل في تكليف النافل ، وأنه محال لأن التكليف يعتمد العلم بالمآل ، والفعل المآل به ، وما نحن فيه — ما لم يحصل الاجتهاد المذكور — لا يحصل العلم بالمآل به أما التكليف بالمحال الذى يرجع الى المأمور به وهو تكليف مالا يطاق قد جعلوه خمسة أقسام : محال لذاته ، ومحال للمادة ، ومحال لظروا مناع كآمر المقيد بالمشي . وصحوا جواز التكليف بهذه الثلاثة وإن لم تقع . والرابع انتفاء القدرة عليه حالة التكليف مع وجودها حالة الامتثال كما هو شأن جميع

الاجتهاد أنواع : منها تخريج المناط ، وتنقيحه ، وتحقيقه وهذا الأخير عام ودائم ٩٥ -

إلا به . فلو فرض التكليف مع إمكانية ارتفاع هذا الاجتهاد لكان تكليفاً بالجمال . وهو غير ممكن شرعاً ، كما أنه غير ممكن عقلاً . وهو أوضح دليل في المسألة

(وأما الضرب الثاني) وهو الاجتهاد الذي يمكن أن ينقطع فتلاثة ^(١) أنواع :

(أحدها) المسمى بتنقيح المناط . وذلك أن يكون الوصف المعتبر في الحكم مذكوراً مع غيره في النص ، فينقح بالاجتهاد ، حتى يميز ما هو معتبر عما هو ملغى ؛ كما جاء في حديث الأعرابي الذي جاء يفتن شعره ويضرب صدره . وقد قسمه ^(٢) الفزالي إلى أقسام ذكرها في شفاء الغليل ، وهو مبسوط في كتب الأصول . التكليف عند الأشرع ؛ لأن القدرة عنده مقارنة للفعل . والخامس أن يكون عدم القدرة لتعلق علم الله بعدم حصوله كإيمان أبي جهل . وهذان واقعان . وهذا أضعف كلام المؤلف

(١) الاجتهاد يكون في كل مادليه ظني من الشرعيات . فيكون في دلالات الألفاظ ، كالبحث عن محض العام ، والمراد من المشترك ، وباقي الأقسام التي في دلالاتها على المراد خفاء ، من المشكل والمجمل النحوي كما يكون في الترجيح عند التعارض ، إلى غير ذلك . وسنأتي للمؤلف كلام في محل الاجتهاد فقارنه بما هنا وتأمل وجه حصره هنا فيما ذكره من تحقيق المناط وتنقيحه وتخريجه ، وما بناء على ذلك من حصر ما يمكن انقطاعه فيما ذكره في الضرب الثاني

(٢) قسموه باعتبار طرق الحذف إلى أربعة أنواع : (١) ما يبين إلغاء بعض الأوصاف بثبوت الحكم بالباقي في محل آخر ، فيلزم استقلال المستبقى وعدم جزئية الملغى (٢) ويكون بما علم إلغاؤه مطلقاً في أحكام الشارع ، كالاختلاف بالطول والقصر والسواد والياض ، فلا يعلل بها حكم أصلاً (٣) أو علم إلغاؤه في هذا الحكم المبحوث عنه ، كالكذوبة والآثورة في أحكام العتق (٤) أو ألا يظهر للوصف المنظور في حذفه مناسبة بينه وبين الحكم بعد البحث عنها . قال في المنهاج قال في المحصول : ان هذا — أعني المسمى بتنقيح المناط الذي يبين به إلغاء الفارق — طريق جيد ؛ إلا أنه بعينه طريق السبر والتقسيم من غير تفاوت . هذا وفي أصول الخفية أنهم لم يقبلوا الطريق الرابع منه . وما قيل إنه هو السبر والتقسيم بعينه هو قول الفخر الرازي ، ورد بالفرق الظاهر ، فالسبر لتعيين العلة استقلالاً أو اعتباراً .

قالوا : وهو خارج عن باب القياس ؛ ولذلك قال به أبو حنيفة مع إنكاره ^(١) القياس في الكفارات ، وإنما هو راجع الى نوع من تأويل الظواهر .
(والثاني) المسمى بتخريج ^(٢) المناط . وهو راجع الى أن النص الدال على الحكم لم يتعرض للمناط ، فكأنه أخرج بالبحث ، وهو الاجتهاد ^(٣) القياسي . وهو معلوم .

(والثالث) هو نوع من تحقيق المناط المتقدم الذكر ؛ لأنه ^(٤) ضربان :
والتفقيح لثمين الفارق وإبطاله لالتعيين العلة . قال الصني الهندي : الحق أنه قياس خاص مندرج تحت مطلق القياس ، فالقياس إما بذكر الجامع ، أو بالغاء الفارق ، بأن يقال لا فرق بين الأصل والفرع إلا كذا ، وكذا لا مدخل له في العلة كما في إلحاق الأئمة بالعبد في سراية العتق ، يقال : لا فرق إلا الذكورة ، وهي ملغاة اتفاقا .
ولما قال الغزالي لا نعرف خلافا في جواز تفقيح المناط رد عليه العبدى بأن الخلاف ثابت بين مثبي القياس ومنكره ، لرجوعه للقياس . هذا ولما قسموا القياس الى قياس علة وقياس دلالة وقياس في معنى الأصل قالوا إن هذا هو القياس بنى الفارق (١) قال الامدى : وهذا الضرب وإن أقربه أكثر منكرى القياس فهو دون الأول ، أعنى تحقيق المناط .

(٢) وذلك كالاجتهاد في إثبات أن الشدة المطرية هي علة حرمة الخمر مثلا بمسلك من مسالك العلة المعتبرة ، وككون القتل العمد العدوان علة لوجوب القصاص حتى يقاس على ذلك كل ما سواه فهو نظر واجتهاد في معرفة علة حكم دل النص أو الإجماع عليه دون علة وهذا في الرتبة دون سابقه ، ولذا أنكروه أهل الظاهر والشيعية وطائفة من البغداديين المعتزلة .

(٣) هو بعضه وإلا ففى نوع القياس ذى العلة المنصوصة أو المجمع عليها لا يزال الاجتهاد القياسي موجودا وإن لم يدخل في معنى تخريج المناط .
(٤) لعل الأصل (إلا أنه) أى إن هذا القسم من تحقيق المناط ضربان : ما يرجع للأشياء ، وما يرجع للجزئيات لكن بالمعنى الخاص الذى سيفيض الكلام فيه وهذان حكمهما حكم القسمين الأولين ، يجوز انقطاعهما ولا يؤدى الى منوع .
وأما ما يرجع للجزئيات لكن بالمعنى العام الذى يستوى فيه المكفون ونظر إليهم بنظر واحد فهذا لا يجوز انقطاعه كما تقدم له هذا تلخيص كلامه .

الاجتهاد أنواع : منها تخرج المناط . وثقيقته . وتحقيقه . وهذا الأخير عام ودائم ٩٧

« أجمدهما » ما يرجع إلى الأنواع لا إلى الأشخاص ؛ كتمتين نوع المثل في جزاء الصيد ، ونوع الرقبة في العتق في الكفارات ؛ وما أشبه ذلك وقد تقدم التنبيه عليه . والضرب الثاني « ما يرجع إلى تحقيق مناط فيما تحقق مناط حكمه » ؛ فكأن تحقيق^(١) المناط على قسمين : تحقيق عام ؛ وهو ما ذكر . وتحقيق خاص من ذلك العام .

وذلك أن الأول نظر في تعيين المناط من حيث هو لمكلف ما . فإذا نظر المجتهد في العدالة مثلاً ، ووجد هذا الشخص متصفاً بها على حسب ما ظهر له ، أوقع عليه ما يقتضيه النص من التكليف المنوطة بالعدل ، من الشهادات والانتصاب للولايات العامة أو الخاصة . وهكذا إذا نظر في الأمر والنواهي الندية ، والأمور الإباحية ، ووجد المكلفين والمحاطين على الجملة ، أوقع عليهم أحكام تلك النصوص ؛ كما يوقع عليهم نصوص الواجبات والمحرمات من غير التفات إلى شيء^(٢) غير القبول المشروط بالهيئة الظاهرة . فالمكلفون كلهم في أحكام تلك النصوص على سواء في هذا النظر

أما الثاني وهو النظر الخاص فأطى من هذا وأدق ، وهو في الحقيقة ناشئ عن نتيجة التقوى المذكورة في قوله تعالى : (إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا) . وقد صبر عنه بالحكمة ، ويشير إليها قوله تعالى : (يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا) قال مالك : من شأن ابن آدم أن لا يعلم ثم يعلم ؛ أما سمعت قول الله تعالى : (إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا) . وقال أيضاً : إِنْ الْحِكْمَةَ مِثْحَةً عَلَى قَلْبِ الْعَبْدِ . وقال : الحكمة نور يقذفه الله في قلب

(١) أي في الجزئيات كما أشرنا إليه

(٢) أي مما يشير إليه بقوله (يعرف به النفوس وعراميا الخ) أي التي هي المعارف المتعلقة بطب النفوس ، وهي وظيفة مشايخ الطريق في الزمن السابق . ويظهر أنه تحقق ما يريد المؤلف الاستدلال على إمكانه ، وهو خطو الزمن عن أصحاب هذا الاجتهاد

المبدئ . وقال أيضا : يقع بقلبي أن الحكمة الفقه في دين الله وأمرُ يدخله الله القلوب . من رحمته وفضله . وقد كره مالك كتابة العلم — يريد ما كان نحو الفتاوى — فسئل ما الذي نصنع ؟ قال : نحفظون وتفهمون حتى تستنير قلوبكم ثم لا تحتاجون إلى الكتاب

وعلى الجملة فتحقيق المناط الخاص نظر في كل مكلف بالنسبة إلى ما وقع عليه من الدلائل التكليفية ، بحيث يتعرف منه مداخل الشيطان ومداخل الهوى ، والحظوظ العاجلة ، حتى يلقبها هذا الجهد على ذلك المكلف مقيدة بقيود التنغيز من تلك المداخل . هذا بالنسبة إلى التكليف المنعّم وغيره ^(١) ، ويختص غير المنعّم بوجه آخر : وهو النظر فيما يصلح بكل مكلف في نفسه ، بحسب وقت دون وقت ، وحال دون حال ، وشخص دون شخص ، إذ النفوس ليست في قبول الأعمال الخاصة على وزان واحد ، كما أنها في العلوم والصنائع كذلك . فرب عمل صالح يدخل بسببه على رجل ضرر أو فقرة ، ولا يكون كذلك بالنسبة إلى آخر . ورب عمل يكون حظ النفس والشيطان فيه بالنسبة إلى العامل أقوى منه في عمل آخر ، ويكون بريئا من ذلك في بعض الأعمال دون بعض . فصاحب هذا التحقيق الخاص هو الذي رزق نورا يعرف به النفوس ومزاميها ، وتقابوت إدراكها ، وقوة تحملها للتكاليف ، وصبرها على حمل أعبائها أو ضغفها ، ويعرف التفاتها إلى الحظوظ العاجلة أو عدم التفاتها . فهو يحمل على كل نفس من أحكام النصوص ما يليق بها ، بناء على أن ذلك هو المقصود الشرعي في تلقي التكاليف . فكانه يخص عموم المكلفين والتكاليف بهذا التحقيق ، لكن مما

(٢) فكل منهما يدخله العجب به ، والرياء ، والسمعة ، والاعتماد على العمل ، وهكذا من تحميل النفس فيهما ما لا قدرة لها عليه ، فيدخل بذلك في الضرر أو الحرج . فهذه القيود تخلص له العمل من تلك الشوائب

الاجتهاد أنواع : منها تخرج المناط وتنقيحه وتحقيقه . والآخر عام ودائم ٩٩

ثبت عمومته^(١) في التحقيق الأول العام ، ويقيد به ما ثبت إطلاقه في الأول ،
أو يضم قيده أو قيوداً لما ثبت له في الأول بعض القيود

هذا معنى تحقيق المناط هنا

وبقي الدليل على صحة هذا الاجتهاد ، فإن ما سواه قد تكفل الأصوليون
ببيان الدلالة عليه ، وهو داخل تحت عموم تحقيق المناط ، فيكون مندرجا تحت
مطلق الدلالة عليه . ولكن إن تشوف أحد الى خصوص الدلالة عليه فالأدلة
عليه كثيرة نذكر منها ما يتيسر بحول الله

فمن ذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل في أوقات مختلفة عن أفضل
الأعمال ، وخير الأعمال وعرف بذلك في بعض الأوقات من غير سؤال ،
فأجاب بأجوبة مختلفة ، كل واحد منها لو حمل على إطلاقه أو عمومته لاقضى مع
غيره التضاد في التفضيل . ففي الصحيح أنه عليه الصلاة والسلام « سئل أيُّ
الأعمال أفضل ؟ قال : إيمان بالله . قال ثم ماذا ؟ قال الجهاد في سبيل الله . قال
ثم ماذا ؟ قال : حج مبرور^(٢) » وسئل عليه الصلاة والسلام « أيُّ الأعمال أفضل
قال : الصلاة لوقتها . قال ثم أيُّ ؟ قال برُّ الوالدين . قال ثم أيُّ ؟ قال : الجهاد
في سبيل الله^(٣) » وفي النسائي عن أبي إمامة قال : أثبت النبي صلى الله عليه وسلم
فقلت مرنى بأمر آخذه عنك . قال : عليك بالصوم فإنه لا مثل له « وفي الترمذي
« أيُّ الأعمال أفضل درجة عند الله يوم القيامة ؟ قال : لنا كرون الله كثيراً
والنا كرات » وفي الصحيح في قول « لا إله إلا الله وحده لا شريك له الخ »

(١) فتحقيق المناط العام المتقدم يلاحظ في هذا الخاص أيضاً فرتبة هذا الخاص
تأتي بعد تحقق العام في الشخص الذي ينظر فيه بالنظر الخاص ، فلم يكن بمنزلة
ينطبق عليهم تعلق التكليف من الوجهة العامة بهذا النوع من العمل لا يكون هناك
عمل للنظر الخاص في أنه يناسبه أو لا يناسبه الخ

(٢) رواه الشيخان

(٣) رواه مسلم

قال : ولم يأت أحدٌ بأفضل مما جاء به « الحديث ^(١) » ! وفي النسائي « ليس شيءٌ أكرم على الله من الدعاء ، وفي البزار : « أيُّ العبادة أفضل ؟ قال : دعاء المرء لنفسه ، وفي الترمذي « ما من شيء أفضل في ميزان المبدأ المؤمن يوم القيامة من خلقٍ حسن ، وفي البزار : « يا أبا ذرٍّ ألا أدلك على خصلتين هما خفيفتان على الظهر وأثقل في الميزان من غيرها ؟ عليك بحسن الخلق وطول الصمت ، فوالذي نفسي بيده ما عمل الخلاق بمثلهما » . وفي مسلم : « أيُّ المسلمين خير ؟ قال : من سلم المسلمون من لسانه ويده » وفيه ^(٢) : « سئل أيُّ الإسلام خير ؟ قال : تطعيم الطعام وقرأ السلام على من عرفت ومن لم تعرف » وفي الصحيح : « وما أُعطي أحدٌ عطاه هو خيرٌ وأوسع من الصبر ^(٣) » وفي الترمذي : « خيرٌ كم من تعلم القرآن وعلمه » وفيه : « أفضلُ العبادة انتظار الفرج » إلى أشياء من هذا النمط جميعها يدل على أن التفضيل ليس بمطلق ، ويشعر إشماراً ظاهراً بأن القصد إنما هو بالنسبة ^(٤) إلى الوقت أو إلى حال السائل

وقد دعا عليه السلام لأنس بكثرة المال فيورثك له فيه . وقال لثعلبة بن حاطب حين سأله ^(٥) الدعاء له بكثرة المال : « قليلٌ تؤدِّي شكره خيرٌ من كثيرٍ لا نطقه ^(٦) » . وقال لأبي ذر : « يا أبا ذرٍّ إني أراك ضعيفاً ، وإنِّي أُحِبُّ لك

(١) أخرجه الثلاثة والترمذي . وهو حديث طويل ذكره في التيسير

(٢) أقول : وهو في البخاري أيضاً

(٣) جزء من حديث رواه مسلم

(٤) فهو من تحقيق المناط وتعيين الصورة التي توجد فيها الأفضلية بالنسبة

لوقت أو السائل

(٥) أي ولم يقبل الارشاد لما يناسب نفسه ، ونزل فيه (ومنهم من عاهد الله)

الآية فكان هذا من معجزات علم الغيب

(٦) تقدم في (ج ٢ - ص ٢٦٤)

ما أُحِبُّ لِنَفْسِي ، لَا تَأْمُرَنَّ عَلَى اثْنَيْنِ ، وَلَا تَوَكِّلَنَّ مَالَ يَتِيمٍ ^(١) » ومعلوم أن كلا العاملين من أفضل الأعمال لمن قام فيه بحق الله ، وقد قال في الإيمارة والحكم : « إِنْ الْمُتَسَلِّطِينَ عِنْدَ اللَّهِ عَلَى مَنَابِرَ مِنْ نُورٍ غَنِ يَمِينِ الرَّحْمَنِ » الحديث ^(٢) ! وقال : « أَنَا وَكَافُلُ الْيَتِيمِ كَهَاتَيْنِ فِي الْجَنَّةِ ^(٣) » ثم نهاه عنهما لما علم له خصوصاً في ذلك من الصلاح

وفي أحكام إسماعيل بن إسحق عن ابن سيرين قال : كان ^(٤) أبو بكر يُخَافُثُ ، وكان عمرُ يُجَهِرُ — يعني في الصلاة — فقيل لأبي بكر : كيف تفعل ؟ قال : أَنَا جِئْتُ رَبِّي وَأَتَضَرَّعُ إِلَيْهِ ^(٥) . وقيل لعمر : كيف تفعل ؟ قال أَوْقِظُ الْوَسْطَانَ وَأَخْضَأُ الشَّيْطَانَ وَأَرْضَى الرَّحْمَنَ . فقيل لأبي بكر : « ارفع شيئاً » وقيل لعمر : « اخفض شيئاً » وفسر بأنه عليه الصلاة والسلام قصد اخراج كل واحد منهما عن اختياره وإن كان قصده صحيحاً

وفي الصحيح ^(٦) « أَنْ نَاسًا جَاؤَا إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالُوا : إِنَّا نَجِدُ فِي أَنْفُسِنَا مَا يَتَعَاضَمُ أَحَدُنَا أَنْ يَتَكَلَّمَ بِهِ . قَالَ : وَقَدْ وَجَدْتُمُوهُ ؟ قَالُوا : نَعَمْ . قَالَ : ذَلِكَ صَرِيحُ الْإِيمَانِ » وفي حديث آخر : « مَنْ وَجَدَ مِنْ ذَلِكَ شَيْئاً فَلْيَقُلْ : آمَنْتُ بِاللَّهِ ^(٧) » وعن ابن عباس في مثله قال : « إِذَا وَجَدْتَ شَيْئاً مِنْ ذَلِكَ

(١) تقدم في (ج ١ — ص ١٧٧)

(٢) تمامه (وكلتا يديه يمين ، الذين يعدلون في حكمهم وأهليهم وما ولوا) أخرجه مسلم والنسائي ببعض اختلاف في اللفظ

(٣) تقدم (ج ٣ — ص ٨٠)

(٤) أخرجه في التيسير عن أبي داود والترمذي . ولفظهما يخالف لما هنا

(٥) لفظ التيسير في كتاب الصلاة (أسمع من ناجيت)

(٦) رواه في التيسير عن مسلم وأبي داود

(٧) جزء من حديث رواه مسلم

قل : هو الأولُ والآخرُ والظاهرُ والباطنُ وهو بكل شئ عليم^(١) فأجاب^(٢) النبي عليه الصلاة والسلام بأجوبة مختلفة ، وأجاب ابن عباس بآخر ، والعارض من نوع واحد

وفي الصحيح^(٣) : « إني أعطى الرجلَ وغيره أحبُّ إليَّ منه ، مخافة أن يكتبه الله في النار » وأثر^(٤) عليه الصلاة والسلام في بعض الغنائم^(٥) قوماً ووكل قوماً إلى إيمانهم ، لعلهم بالفريقين . وقبل عليه الصلاة والسلام من أبي بكر ماله كله ، وندب غيره إلى استبقاء بضعه وقال : « أمسك عليك بعض مالك فهو خير لك^(٦) » وجاء آخر بمثل البيضة من الذهب ، فردها في وجهه^(٧)

وقل على^(٨) : « حدثوا الناس بما يفهمون ، أتريدون أن يكذب الله ورسوله ؟ » فجعل إلقاء العلم مقيداً ، فرب مسألة تصلح لقوم دون قويم . وقد قالوا في الزباني إنه الذي يُعلمُ بصغار العلم قبل كباره . فهذا الترتيب من ذلك . وروى عن الحرث ابن يعقوب قال : « الفقيه كلُّ الفقيه من فقه في القرآن ، وعرف مكيده الشيطان »

- (١) أخرجه أبو داود
- (٢) أقول : وأجاب من سأل عن المباشرة للصائم بالمنع ، وأجاب آخر بالجواز ثم ظهر أن الأول شاب والثاني شيخ
- (٣) أخرجه الشيخان وأبو داود والنسائي
- (٤) كما في حديث مسلم في إعطاء أبي حنيفة وغيره يوم حنين
- (٥) ككعب بن مالك حيث أراد أن ينخلع عن ماله بعد قبول توبته ، فقال له (أمسك عليك الخ)

- (٦) رواه الشيخان وأبو داود والترمذي والنسائي
- (٧) الحديث بطوله رواه أبو داود عن جابر وقد بين في الحديث سرردها حيث قال عليه السلام (يأتي أحدكم بجميع ماله فيقول : هذه صدقة ، ثم يقعد يتكفف الناس) وسبب ربه وإن لم تصبه أنه ألح على الرسول قائلاً إني أصبتها من معدن ولا أملك غيرها فلما أبى الرسول أخذها منه وأعرض عنه جاءه من جهة أخرى حتى جاءه من الجهات الأربع

بقوله وعرف مكيدة الشيطان هو النكته في المسألة . وعن أبي رجاء الطاردي قال قلت لزيير بن العوام : مالي أراكم يا أصحاب محمدٍ من أخف الناس صلاة ؟ قال : يُبادِرُ الوَسْوَاسَ . هذا مع أن التطويل مستحب ، ولكن جاء ما يعارضه ، ومثله حديث « أفنان أنت يا معاذ ؟ »^(١)

ولو تتبع هذا النوع لكثير جدا ، ومنه ما جاء عن الصحابة والتابعين ، وعن الأئمة المتقدمين . وهو كثير .

وتحقيق المناط في الأنواع واتفاق الناس عليه في الجملة مما يشهد له^(٢) كما تقدم . وقد فرّع العلماء عليه ؛ كما قالوا في قوله تعالى : (إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا) الآية ؟ إن الآية تقتضي مطلق التخيير ، ثم رأوا أنه مقيد بالاجتهاد : فالقتل في موضع ، والصلب في موضع والقطع في موضع والنفي في موضع . وكذلك التخيير في الأسارى من القن والقداء . وكذلك جاني الشريعة الأمر بالنكاح وعدوه من السنن ، ولكن قبضه إلى الأحكام الحقة ، ونظروا في ذلك في حق كل مكلف وإن كان نظرا نوعيا فإنه لا يتم إلا بالنظر الشخصي . فالجميع في معنى واحد ، والاستدلال على الجميع واحد ، ولكن قد يستبعد بيادى الرأى والنظر الأول ، حتى يتبين مغزاه ومورده من الشريعة وما تقدم وأمثاله كافٍ مفيد للقطع بصحة هذا الاجتهاد ، وإنما وقع التنبيه عليه لأن العلماء قلما نبهوا عليه على الخصوص . وبالله التوفيق

فإن قيل : كيف تصح دعوى التفرقة بين هذا^(٣) الاجتهاد المستدل عليه^(٤) ،
(١) أخرجه الشيخان وأبو داود والنسائي . وكان معاذ يطول بهم في الصلاة فيقرأ بالقرة وفيهم أصحاب الحاجات فشكوه ، أى مع أن التطويل مطلوب فى الأصل
(٢) أى يشهد للنظر الشخصي الخاص . وتقرعهم على مناط الأنواع كما فى الأمثلة لا يتم إلا بالنظر الشخصي الخاص ، فذلك كان النوعى المذكور شاهداً للشخصى الخاص الذى هو بصدد إثباته .

(٣) وهو تحقيق المناط بالمعنى الأول

(٤) أى على أنه لا يرتفع من الدنيا مادام التكليف موجودا .

وغيره من أنواع الاجتهاد؟ مع أنهما في الحكم سواء ، لأنه ان كان غير منقطع فغيره كذلك ، إذ لا يخلو أن يواد بكونه غير منقطع أنه لا يصح ارتفاعه لبالكلية ولا بالجزئية^(١) . وعلى كل تقدير فسائر أنواع الاجتهاد كذلك

أما الأول فلأن الوقائع في الوجود لا تنعصر ، فلا يصح دخولها تحت الأدلة المنعصرة ، ولذا احتيج الى فتح باب الاجتهاد من القياس وغيره ، فلا بد من حدوث وقائع لا تكون منصوباً على حكمها ، ولا يوجد للأولين فيها اجتهاد . وعند ذلك فإما أن يُترك الناس فيها مع أهوائهم ، أو ينظر فيها بغير اجتهاد شرعي ، وهو أيضاً اتباع للهوى ، وذلك كله فساد ، فلا يكون بدٌّ من التوقف لا الى غاية ، وهو معنى تعطيل التكليف لزوماً ، وهو مؤد الى تكليف ما لا يطاق^(٢) فإذا لا بد من الاجتهاد في كل زمان ، لأن الوقائع المفروضة لا تختص بزمان دون زمان

وأما الثاني فباطل ، إذ لا يشتمل مطلق التكليف بتمذر الاجتهاد في بعض الجزئيات ، فيمكن ارتفاعه في هذا النوع الخاص وفي غيره ، فلم يظهر بين الاجتهادين فرق

(١) لعل الأصل (بالكلية أو بالجزئية) أي لا يخلو أن يكون مرادك بالانقطاع المنوع هو الارتفاع كلياً بحيث لا يكون له وجود أصلاً ، أي وأما ارتفاعه في بعض الجزئيات مع بقاءه في البعض الآخر فليس بمنوع أو يكون غرضك أنه لا يرتفع أصلاً ولا في جزئية . وقد فرغ على الأول ما يفيد استواءهما في عدم الارتفاع كلياً ، وعلى الثاني ما يفيد استواءهما في أنه لا ضرر من تعطيل بعض الجزئيات في كل من النوعين

(٢) أي قد ليك بعينه يجرى في الأنواع الثلاثة أيضاً ، فرفع الاجتهاد فيها يؤدي الى تكليف المحال . فلا وجه لهذه التفرقة . بقي أن يقال إن هذا غير ما أجراه في الدليل هناك ، حيث قال (لكان تكليفاً بالمحال وهو غير ممكن شرعاً كما أنه غير ممكن عقلاً) والزمنا هناك تصحيح كلامه بجعله من التكليف المحال ، ورجعه الى تكليف الغافل ؛ ولكنه هنا جعله من تكليف ما لا يطاق ، وهو التكليف بالمحال ، وهو جائز عقلاً غاية أنه غير واقع في الشرع والظاهر أن غرضه هنا عين ما تقدم له .

فالجواب أن الفرق بينهما ظاهر ، من جهة أن هذا النوع الخاص كلي في كل زمان ، عالم في جميع الوقائع أو أكثرها ، فلو فرض ارتفاعه لا ارتفع معظم التكليف الشرعي أوجيمه ، وذلك غير صحيح ، لأنه إن فرض في زمان ما ارتفعت الشريعة ضربة لأزب ، بخلاف غيره ، فإن الوقائع المتجددة التي لا عهد بها في الزمان المتقدم قليلة بالنسبة إلى ما تقدم ، لاتساع النظر والاجتهاد من المتقدمين ، فيمكن تقليدهم فيه لأنه معظم الشريعة ، فلا تستعمل الشريعة بتعطيل بعض الجزئيات كما لو فرض العجز عن تحقيق المناط في بعض الجزئيات دون السائر ، فإنه لا ضرر على الشريعة في ذلك ، فوضح أنها ليسا سواء^(١) . والله أعلم

﴿ المسألة الثانية ﴾

إنما تحصل^(٢) درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين : « أحدهما » فهم^(٣)

(١) إذ أنه إذا تعطلت الأنواع الثلاثة فأنما يتعطل قليل من فروع الشريعة ، بخلاف تحقيق المناط المستدل على عدم ارتفاعه ، فإن تعطله يقتضي تعطل جميع فروع الشريعة ، أو على الأقل معظمها

(٢) سيأتي في المسألة الخامسة والسادسة ما يفيد أن هذا الحصر ليس حقيقياً ، وأنه بالنسبة لبعض أنواع الاجتهاد فقط ، وأن بعضها يحتاج لاكثر من الوصفين ، وبعضها لا يتوقف عليهما

(٣) لم نر من الأصوليين من ذكر هذا الشرط الذي جعله الأول ، بل جعله السبب . أما التمكن من الاستنباط فهو الذي اقتضت عليه كتب الأصول المشتهرة . وجعلوه يتحقق بمعرفة الكتاب والسنة ، أى ما يتعلق منهما بالأحكام ، ثم بمعرفة مواقع الاجماع ، وشرائط القياس ، وكيفية النظر ، وعلم العربية ، والناسخ والمنسوخ وحال الرواة . وهذه هي المعارف التي أشار إليها المؤلف . ثم رأيت في إرشاد الفحول للشوكاني نقل النزالي عن الشافعي - بعد بيان مفيد فيما ينبغي للجهند أن يعمل - قال : ويلاحظ القواعد الكلية أولاً ، ويقدمها على الجزئيات : كما في القتل بالمثل ، فتقدم قاعدة الردع على مراعاة الاسم ، فإن عدم قاعدة كلية نظرياً النصوص .

مقاصد الشريعة على كمالها « والثاني » التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها (أما الأول) فقد مر في كتاب المقاصد أن الشريعة مبنية على اعتبار المصالح وأن المصالح إنما اعتبرت من حيث وضعها الشارع كذلك ، لا من حيث إدراك^(١) المكلف ، إذ المصالح تختلف عند ذلك بالنسب والاضافات^(٢) . واستقر بالإستقراء التام أن المصالح على ثلاث^(٣) مراتب ، فإذا بلغ الانبان مبلغاً فهم عن الشارع فيه قصده في كل مسألة^(٤) من مسائل الشريعة ، وفي كل باب من أبوابها ، فقد حصل مواقع الإجماع اهـ . وهذا بينه ما يشير اليه المؤلف هنا ، وأوجهه أيضاً كافياً في المسألة الأولى من كتاب الأدلة إلا أنه يبقى الكلام فيما قلناه في التبصرة عن القراني في نقض حكم الحاكم إذا خالف القياس والنص والقواعد ، حيث قال ما لم يكن هناك معارض لها ، فلا ينقض الحكم إجماعاً ، كما في صحة عقد القراض والمساواة والسلم والحوالة ونحوها ، فإنها على خلاف قواعد الشرع والنصوص والقياس ، ولكن الأدلة الخاصة مقدمة على القواعد والنصوص والأقيسة ولا يخفى مخالفة هذا لما قرره المؤلف هنا وما بسطه سابقاً وما نقله الغزالي عن الشافعي اللهم إلا أن يقال : معنى تقديم الدليل الخاص على القواعد في كلام القراني تخصيصها ، والاختصاص به في موضع المعارضة ، إذا لم تتحقق استقامة الحكم بالكلية فيه ، كالمرابا وسائر المستثنيات . كما تقدم للمؤلف هناك

- (١) أي الإدراك البحث الذي لم يراع فيه الحيثية المذكورة
- (٢) كما تقدم له أنها تكون منافع أو مضار في حال دون حال ، ووقت دون وقت ، ولشخص دون شخص ، وأن الأغراض في الأمر الواحد تختلف ، بحيث إذا نفذ غرض بعض تضرر آخر لمخالفة غرضه . فوضع الشريعة لا يصح أن يكون تبعاً لما يراه المكلف مصلحة ؛ لأنه لا يستتب الأمر مع ذلك ، بل بحسب مآرسته الشرع من إقامة الحياة الدنيا للحياة الآخرة ، ولو نافى الأهواء والأغراض (ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والأرض) وتقدم الدليل على ذلك ، وأن العقلاء في الفترات كانوا يحافظون على اعتبار المصالح بحسب عقولهم ، لكن على وجه لم يهتدوا به إلى النصفة والعدل ، بل مع المهرج ، وكانت المصلحة تقوت مصلحة أخرى ، سوتهم قاعدة أو قواعد ، لجاء الشرع بالميزان الذي يجمع بين المصالح في كل وقت
- (٣) أي لا تعدوها وإن حصل اختلاف في بعض جزئياتها أنها من الضروريات أو من الحاجيات أو مكملات إحداها مثلاً
- (٤) هذا على القول المرجوح من عدم جواز تجزى الاجتهاد . فأما على جواز

لا يبلغ درجة الاجتهاد إلا من فهم مقاصد الشريعة وتمكن من الاستنباط منها ١٠٧

له وصف هو السبب^(١) في نزله منزلة الخليفة للنبي صلى الله عليه وسلم في التعليم والفتيا والحكم بما أراه الله

(وأما الثاني) فهو كالخادم للأول؛ فان تمكن من ذلك إنما هو بواسطة معارف محتاج إليها في فهم الشريعة أولاً، ومن هنا كان خادماً^(٢) للأول، وفي استنباط الأحكام ثانياً، لكن لا تظهر ثمره الفهم إلا في الاستنباط، فلذلك جعل شرطاً ثانياً. وإنما كان الأول هو السبب في بلوغ هذه المرتبة، لأنه المقصود، والثاني وسيلة

لكن هذه المعارف تارة يكون الانسان عالماً بها مجتهداً فيها؛ وتارة يكون حافظاً لما متسكناً من الاطلاع على مقاصدها غير بالغ رتبة الاجتهاد فيها، وتارة يكون غير حافظ ولا عارف، إلا أنه عالم بفايتها وأن له افتقاراً إليها في مسائلته التي ذلك وهو الراجح المختار للفرزالي وقال ابن السبكي إنه الصحيح فلا يشترط الفهم المذكور لتغير المسألة التي يتعلق بها اجتهاده. قال في المحصول: والحق أن صفة الاجتهاد تحصل في من دون فن، وفي مسألة دون مسألة

(١) لا ينافي أنه لا بد من الوصف الآخر وهو التمكن، لأنه جعله شرطاً وسعى هذا سبباً

(٢) لأنه لا يفهم مقاصد الشريعة إلا بواسطة هذه المعارف، وقد تقدم أنه لا بد من الكليات التي هي ضوابط المصالح والمفاسد مضمومة إلى الجزئيات التي هي الأدلة الخاصة من الكتاب والسنة والاجماع والقياس وما يتعلق بها من المباحث المفصلة - في كتب الأصول، وأنه لا يستغنى بالكليات عن الجزئيات، ولا بهذه عن تلك. فالجزئيات يفهم بها مقاصد الشريعة أولاً، فهي تخدمها من هذه الجهة. وعند الاستنباط لا بد من ضمها معاً، كما تقدم بسطه في أول مسألة في الأدلة. فلذا قال (وفي استنباط الأحكام ثانياً) وقد جعل التمكن شرطاً ثانوياً للحصول على درجة الاجتهاد، وفهم المقاصد شرطاً أولاً، حتى عبر عنه بالسبب الذي هو أقوى من الشرط. وعلمه بأنه المقصود. ولو جرى على ما سبق له لعلمه بأن الكليات هي أمم الجزئين، إذ لا بد من اعتبار الجزئيات بها دائماً بحيث لا يمكن أن يجرى الجزئى الكلى بخلاف الجزئيات، فانها وإن كانت تعتبر في الاستنباط إلا أنه لا بد من ردها إلى الكليات

يجتهد فيها ، فهو بحيث إذا عنت له مسألة ينظر فيها زاول أهل المعرفة بتلك المعارف المتعلقة بمسألته ، فلا يقضى فيها الا بمشورتهم . وليس بعد هذه المراتب الثلاث مرتبة يستد بها في نيل المعارف المذكورة

فان كان مجتهدا فيها كما كان مالك في علم الحديث ، والشافعي في علم الاصول . فلا إشكال ، وإن كان متمكنا من الاطلاع على مقاصدها ؛ كما قالوا في الشافعي وأبي حنيفة في علم الحديث ، فكذلك أيضاً لا إشكال في صحة اجتهاده ، وإن كان القسم الثالث فان تيمأ له الاجتهاد في استنباط الأحكام مع كون المجتهد في تلك المعارف كذلك^(١) ، فكالثاني ، وإلا فكالعلم

فصل

وقد حصل من هذه الجملة أنه لا يلزم^(٢) المجتهد في الأحكام الشرعية أن يكون

(١) سيأتي له أنه يضع أن يسلم المجتهد من القارىء ، ومن المحدث ، ومن القنوى ومن المؤرخ العالم بالناسخ والمنسوخ ، ولم يشترط في هؤلاء أن يكونوا متبشرين لاستنباط الاحكام ، حتى يأخذ عنهم المجتهد ويبني حكمه فاما معنى قوله (كذلك) الذي يفيد أن ذلك التبرؤ له قيد لصحة أخذ المجتهد عنه ما يبني عليه استنباطه . نعم في شرح العنصر لابن الحاجب في مسألة تجزى الاجتهاد المقروض حصول جميع ما هو أمانة في المسألة في ظنه نقياً أو إثباتاً . اما بأخذه من مجتهد ، ولما بعد تقرير الأئمة الامارات ولكنه يحتمل أخذها من مجتهد في ذلك العلم الذي أخذ عنه فيه . وإن لم يكن مجتهداً في الأحكام بأن لم يكن مستوفياً كل الشرائط له . فتأمل

(٢) هذه قضية توجه النفي فيها إلى الكلية فتتحل إلى موجبة وسالبة جزئيتين . وهما ما أشار إليهما بقوله (بل الأمر ينقسم) . بقوله (فان كان ثم علم) الجزئية الموجبة . وقوله (وما سوى ذلك) الجزئية السالبة . ويمكن جعلهما كليتين هكذا (كل علم لا يمكن أن يحصل الخ) و (وكل علم يحصل وصف الاجتهاد من غير طريقه لا يلزم أن يكون مجتهداً فيه) فالمطلبان الأخيران ليسا أمرآزائداً على المطلوب الأول ، بل هما تفصيله ومآله ، كما يقتضيه قوله (بل الأمر ينقسم) ولذلك ترى .

لا يبلغ درجة الاجتهاد إلا من فهم مقاصد الشريعة ويمكن من الاستنباط منها ١٠٩.

مجتهداً في كل علم يتعلق به الاجتهاد على الجملة ، بل الأمر ينقسم : فإن كان علم لا يمكن أن يحصل وصف الاجتهاد بكنهه إلا من طريقه فلا بد أن يكون من أهله حقيقة حتى يكون مجتهداً فيه . وما سوى ذلك من العلوم فلا يلزم ذلك فيه وإن كان العلم به معيناً فيه ولكن لا يخل التقليد فيه بحقيقة الاجتهاد . فهذه ثلاثة مطالب لا بد من بيانها :

١) أما الأول وهو أنه لا يلزم أن يكون مجتهداً في كل علم يتعلق به الاجتهاد على الجملة فالدليل عليه أمور :

أحدها أنه لو كان كذلك لم يوجد مجتهد إلا في الندرة من سوى^(١) الصحابة ونحن نمثل بالأئمة الأربعة : فالشافعي عندهم مقلد في الحديث لم يبلغ درجة الاجتهاد في انتقاده ومعرفته ؛ وأبو حنيفة كذلك ، وإنما عدوا من أهله مالكا وحده ، وتراه في الأحكام يحيل على غيره كأهل التجارب والطب والحيف وغير ذلك ويبقى الحكم على ذلك ، والحكم^(٢) لا يستقل دون ذلك الاجتهاد . ولو كان مشروطاً في المجتهد الاجتهاد في كل ما يفترق إليه الحكم ، لم يصح لحاكم أن ينتصب للنقل بين الخصوم حتى يكون مجتهداً في كل ما يفترق إليه الحكم الذي يوجهه على المطلوب للطالب ؛ وليس الأمر كذلك بالاجماع

الدليل على الأول لم يخرج عن كونه استدلالاً على الثالث خاصة ، وعند ما أراد الاستدلال على الثالث لم يجد شيئاً غير ما ذكره على الأول ، والزم أن يقول (فقد مر ما يدل عليه) وحيث قد فهمنا مطلبان لا ثلاثة عند التحقيق

(١) ولماذا نستقي الصحابة ؛ وهم كثيرهم لا يتأتى لأحدهم أن يكون عالماً بكل ما يتوقف عليه الاجتهاد ، من تجارب وطب وغير ذلك ، ولا بد لهم من الرجوع إلى غيرهم في كثير مما يتوقف عليه الاجتهاد كما هو الواقع

(٢) أي والحكم الذي بناه لا يستغنى عن ذلك الاجتهاد الذي رجع فيه لغيره من هؤلاء ، فلو كان لا بد من المجتهد أن يكون مجتهداً في كل ما يتعلق به الاجتهاد لكان هؤلاء الأئمة غير مقبول منهم الاجتهاد ، وهو باطل وقوله (ولو كان مشروطاً الخ)

﴿ والثاني ^(١) ﴾ أن الاجتهاد في استنباط الأحكام الشرعية علم مستقل ^(٢) بنفسه ، ولا يلزم في كل علم أن تبرهن مقدماته فيه بحال ، بل يقول العلماء ان من فصل ذلك فقد أدخل في علمه علما آخر ينظر فيه بالمرأى لالذات ، فكما يصح للطبيب أن يسلم من العلم الطبيعى أن الاسطقصات أربعة وأن مزاج الانسان أعدل الأمزجة فيما يليق أن يكون عليه مزاج الانسان ، وغير ذلك من المقدمات ، كذلك يصح أن يسلم المجتهد من القارىء أن قوله تعالى : (وامشوا برؤوسكم وأزجلكم) بالخلف مروي ^(٣) على الصحة ، ومن المحدث أن الحديث الغلابي

هذا دليل ثان ، محصله لو كان هذا شرطا لزم ألا يجلس للقضاء بين الناس إلا مجتهد في كل ما يتوقف عليه حكمه على أحد الخصمين للآخر وليس كذلك باجماع فأنت تراه يقيس الاجتهاد على القضاء ، مع أن القضاء رتبة أخرى يدور أمرها على تحقيق المناط في الجزئيات غالبا ، ولذلك أجمعوا على اجتهاده صلى الله عليه وسلم في القضاء ، مع اختلافهم في كون الاجتهاد في استنباط الاحكام من رتبته صلى الله عليه وسلم . فلا يسلم قياس الاجتهاد على القضاء في عدم لزوم العلم بكل ما يتوقف عليه الحكم

(١) هو في الحقيقة دليل ثالث

(٢) ليس هناك علم يقال له (علم الاجتهاد في استنباط الاحكام الشرعية) له موضوع يميزه عما سواه ، حتى يعدل ما خرج عنه نظرا في عرض العلم لافي ذات له ، فان كان مراده المعارف التي ينبنى عليها التحكم في الاجتهاد فذلك ما نحن بسبيل معرفته ، وتميز ما يتوقف عليه بما لا يتوقف عليه . فيبعد أن يمتاز ما يتوقف عليه يقال إن مازاد عنه يكون البحث فيه أشبه شيء بأدخال علم في آخر ، وهو في اصطلاحهم غير محمود . وبالجمله فهذا الدليل أشبه بالشعريات مالم يمحض الأمر ويحصص ما يتوقف عليه الاجتهاد توقفا أصليا كما أشرنا اليه

(٣) ليس في هذا اجتهاد حتى يقال إنه أخذ من المجتهد كما تقدم له في مثال الطبيب . إنما هو مجرد الرواية والتلقي ، ويشترك المجتهد في ذلك مع المروي عنه بمجرد الرواية . إلا أن يقال إنه لا يلزمه في الرواية جيتد أن يعرف طرقها وطبقات الرواة لها ، بخلاف عالم القراءات الذي يعتد فيها أو نسميه خصيصا . وهذا إذا

لا يبلغ درجة الاجتهاد إلا من فهم مقاصد الشريعة وتمكن من الاستنباط منها ١١١

صحيح أو سقيم ، ومن عالم الناسخ والمنسوخ أن قوله : (كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية) منسوخ بآية المواريث ، ومن الأقوى أن القراء يطلق^(١) على الظاهر والحيز ، وما أشبه ذلك ، ثم يبنى عليه الأحكام .. بل براهين الهندسة في أعلى مراتب اليقين ، وهي مبنية على مقدمات^(٢) مسالة : في علم آخر ، مأخوذة في علم الهندسة على التقليد ، وكذلك العدد وغيره من العلوم اليقينية ، ولم يكن ذلك قادحاً في حصول اليقين للمهندس أو الحاسب في مطالب علمه وقد أجاز^(٣) النظر وقوع الاجتهاد في الشريعة من الكافر المنكر لوجود الصانع والرسالة والشريعة ، إذ كان الاجتهاد إنما يبنى على مقدمات تفرض صحتها ، كانت كذلك في نفس الأمر أولاً . وهذا أوضح من إطناب فيه

فلا يقال : إن المجتهد إذا لم يكن عالماً بالمقدمات التي يبنى عليها لا يحصل له العلم بصحة اجتهاده

اشتراطنا في الأخذ عنه أن يكون بالغايهه المرتبة وإن كانت عبارته هنا لا تفيد ذلك ، لأنه اكتفى بقوله (مروى على وجه الصحة) ولا يخفى أن هذا يكفي فيه مجرد تلقى الرواية

(١) ينافي ما سياتى له أنه لا بد أن يكون مجتهداً في اللغة بحيث يساوى العرب في فهمها مفردات وتراكيب ، ومن ينقص عن ذلك لا يعتد بقوله في فهم الكتاب والسنة كما سياتى له في الحاصل آخر المسألة

(٢) كوجود الدائرة الذي سيمثل به ، وكوجود الزاوية ، فانهما يرجعان الى علم وجود الكم المتصل المبرهن عليه في غير الهندسة . وكذا العدد بالنسبة للكم المنفصل

(٣) في التحرير وشرحه ومنهاج الضاوى شرطية الايمان . ثم ما هي ثمرة هذا التجويز ؟ هل يقلده المسلمون فيما استنبطه من الأحكام الشرعية ؟ وهو غير معقول .

أم يعمل هو بها ؟ وهذا لا عيننا ولا يد اجتهاداً في الشريعة . وقوله (تفرض صحتها) هذا غير كاف ، بل لا بد من تأكده صحتها حتى يكون معتقداً أو ظاناً صحة الحكم . أما مجرد الفرض فلا يؤدي الى حكم مظنون فضلاً عن معتقد . وهذا يكر أيضاً على اجتهاد

الكافر ، لأنه لا يعتمد صحة المقدمات التي يبنى عليها اجتهاده في الشريعة ، لأن

لأننا نقول : بل يحصل له العلم بذلك ، لأنه مبني على فرض ^(١) صحة تلك المقدمات . وبرهان الخلف ^(٢) مبني على مقدمات باطلة في نفس الأمر ، فنقض صحة فئتي عليها ، فيفيد البناء عليها العلم المطلوب ، فسلطنا كذلك

والثالث أن نوعا من الاجتهاد لا يفتقر الى شيء من تلك العلوم أن يعرفه ، ونفسا أن يكون مجتهدا فيه ، وهو الاجتهاد في تنقيح ^(٣) الناطق ، وإنما يفتقر ^(٤) الى الكتاب والسنة وما يرجع اليهما . قال في التحرير وشرحه : وأما العدالة فشرط قبول فتواه ، فإنه لا يقبل قول الفاسق في الديانات ، لا شرط صحة الاجتهاد ، لجواز أن تكون للفاسق قوة الاجتهاد فله أن يأخذ باجتهاد نفسه اه فليس الكلام في الكافر على ما رأيت . وقال الآمدي : شرطه أن يعلم وجود الرب وما يجب له من الصفات مصدقا بالرسول وما جاء به

(١) وهل فرض الصحة يحصل الظن أو العلم بصحة النتيجة ؟ أو أنه يؤول الأمر الى أن ما يكون عنده ليس بعلم ولا ظن ، بل إن صححت المقدمات وهو لا يعلم صحتها تكون النتيجة صحيحة ، فأمل

(٢) المتقدمون من الناطقة على تركه من قياسين : اقتراني شرطي ، ثم استثنائي . هكذا : لو لم يكن المطلوب حقا لكان قبيضا حقا ، ولو كان قبيضا حقا لكان المحال ثابتا . ونتيجة هذا لو لم يكن المطلوب حقا لكان المحال ثابتا . توضع في الاستثنائي ويستثنى قبيض تاليها هكذا لكن المحال غير ثابت ، فالمطلوب حق . وبعض المتأخرين على أنه قياس استثنائي فقط مركب من متصلة مقدما قبيض المطلوب وتاليها أمر حال يستثنى فيه قبيضه . وعلى كل حال فالصدق والكذب في الاقتراني الشرطي وكذا في الاستثنائي المتصل إنما يرجع الى وجود الارتباط والتلازم وعدمهما وإنتاجها يتوقف على كون ذلك كليا ودائما فأين تكون المقدمات الباطلة في نفس الأمر التي يبنى عليها تفيد العلم بالمطلوب ؟ فكلامه غير واضح

(٣) كيف وهو لا يكون الا في أوصاف تضمنها نص الشارع ، وهو عربي يحتاج فهمه الى الرتبة العربية المشترطة

(٤) قال فيما تقدم إن الحكم من الاستنباط يتوقف على معارف وعلوم كثيرة وأنه خادم للأول وهو فهم مقاصد الشريعة . قوله (وإنما يفتقر الى الاطلاع على مقاصد الشريعة خاصة دون شيء من تلك العلوم) لا يتأتى مع سابق الكلام

ولا يلزم المجتهد أن يكون مجتهدا في الوسائل أيضا الا في علم العربية ١١٣

الاطلاع على مقاصد الشريعة خاصة . وإذا ثبت نوع من الاجتهاد دون الاجتهاد^(١) في تلك المعارف ثبت مطلق الاجتهاد بدونه وهو المطلوب

فان قيل : إن جاز أن يكون مقلدا في بعض ما يتعلق بالاجتهاد لم تصف له مسألة معلومة فيه ؛ لأن مسألة يقلد في بعض مقدماتها لا تكون مجتهدا فيها بإطلاق ، فلم يمكن أن يوصف صاحبها بصفة الاجتهاد بإطلاق ، وكلامنا إنما هو في مجتهد يعتمد على اجتهاده بإطلاق ، ولا يكون كذلك مع تقليده في بعض المعارف المبني عليها

فالجواب أن ذلك شرط في العلم بمسألة المجتهد فيها^(٢) بإطلاق ، لا شرط في صحة الاجتهاد ، لأن تلك المعارف ليست جزءا من ماهية الاجتهاد ، وإنما الاجتهاد يتوصل اليه بها . فإذا كانت محصلة تقليد أو باجتهاد أو بفرض^(٣) محال ، بحيث يفرض تسليم صاحب تلك المعارف المجتهد فيها ما حصل هذا ثم بني عليه كان بناؤه صحيحا ؛ لأن الاجتهاد هو است فراغ الوسع في تحصيل العلم أو الظن بالحكم ، وهو لا نه على ما تقدم لا بد له من هذه المعارف كوسيلة إلى فهم مقاصد الشريعة على الأقل وإن لم يحتج اليها عند التخرج وإنما يصح ذلك اذا صح أن يأخذ بمقاصد الشريعة تقليدا . فتأمل

(١) بل دليله يتجأ أكثر من ذلك : فيقال وإذا ثبت نوع من الاجتهاد دون هذه العلوم رأسا فضلا عن الاجتهاد فيها . ثبت مطلق الاجتهاد بدون تلك المعارف وبدون الاجتهاد فيها . ثم لا يخفى أن هذا غير ما أصله أولا من جعله شرطا للحصول على صفة الاجتهاد . وهذا يزيد ما أشرنا اليه في الكلام على الحصر في الوصفين يانا ووضوحا

(٢) لعل الأصل (المجتهد فيها مجتهد بإطلاق)

(٣) مبني على ما سبق له . وقد علمت أن هذه توسعة في الكلام لاجل لها ، لأنه لا يعدم من بذل الموسع الكفاي في الاجتهاد أن يفرض المجتهد المحتاج الى أمانة أن المجتهد في علم هذه الأمانة يسلم بما حصل عليه منها ، ثم يبنى على هذا الفرض استنباطه حكما شرعيا يجب عليه العمل به ويقف فيه ، بمجرد هذا الفرض الذي ليس من نوع

قد وقع . وبين ذلك ما قلتم في الوجه الثاني ، وأن العلماء ^(١) الذين بانوا درجة الاجتهاد عند عامة الناس ، كمالك والشافعي وأبي حنيفة كان لهم أتباع أخذوا عنهم وانتفعوا بهم ، وصاروا في عداد أهل الاجتهاد ، مع أنهم عند الناس مقلدون في الأصول لأنهم ، ثم اجتهدوا بناءً على مقدمات مقلدٍ فيها ، واعتُبرت أقوالهم واتبعت آراؤهم ، وعمل على وفقها ، مع مخالفتهم لأنتمهم وموافقهم ، فصار قول ابن القاسم أو قول أشهب أو غيرهما معتبرا في الخلاف على إمامهم ، كما كان أبو يوسف ومحمد بن الحسن مع أبي حنيفة ، والزنبي والبويطي مع الشافعي . فإذا لا ضرر على الاجتهاد مع التقليد في بعض القواعد المتعلقة بالمسألة المجتهد فيها

﴿ وأما الثاني من المطالب ﴾ وهو فرض علم تتوقف صحة الاجتهاد عليه فإن كان ثم علم لا يحصل الاجتهاد في الشريعة إلا بالاجتهاد فيه فهو بلا بُدٍ مضطرٌ إليه ؛ لأنه إذا فرض كذلك لم يمكن في العادة الوصول إلى درجة الاجتهاد دونه ، فلا بد من تحصيله على تامة . وهو ظاهر

إلا أن هذا العلم مبهم في الجملة ، فيسأل عن تعيينه والأقرب في العلوم إلى أن يكون هكذا علم اللغة العربية ، ولا أعنى بذلك النحو وحده ، ولا التصريف وحده ، ولا اللغة ، ولا علم المعاني ، ولا غير ذلك من أنواع العلوم المتعلقة باللسان ، بل المراد جملة علم اللسان ألفاظ أو معاني كيف التقليد ولا نوع الاجتهاد في هذه الأمارة وما سلم له في الوجه الثاني كان من باب التقليد العالم المحدث ومن معدوس يقول بعد (ثم اجتهدوا على مقدمات مقلد فيها) ولم يأت بمثال للمقدمات المفروضة التي كرر الكلام فيها

(١) هذا المثال أظهر من الأمثلة التي ذكرها في الدليل الثاني من التسليم للقاري والنقوي الخ ، لأنه لم يقدم دليلاً على صحة هذا التسليم ، بل أرسلها دعوى مجردة . أما هذا المثال فواضح ، لأنه لا يتنازع أحد في التسليم لثقل ابن القاسم وأبي يوسف في الاجتهاد والمخالفة في بعض الفروع لمالك وأبي حنيفة ، واعتبار اجتهداها صحيحاً

ولا يلزم المجتهد أن يكون مجتهدا في الوسائل أيضا الا في علم العربية ١١٥

تصورت ، ما عدا علم الغريب^(١) ، والتصريف المسمى بالفعل ، وما يتعلق بالشعر من حيث هو شعر كالروض والقفية ، فإن هذا غير مفترق اليه هنا ، وإن كان العلم به كالا في العلم بالعربية . ويان تعين هذا العلم ما تقدم في كتاب المقاصد من أن الشريعة عربية ، وإذا كانت عربية فلا يفهمها حق الفهم إلا من فهم اللغة العربية حق الفهم ، لأنهما سيان^(٢) في النظم ما عدا وجوه الاعجاز . فإذا فرضنا مبتدئا في فهم العربية فهو مبتدئ في فهم الشريعة ، أو متوسطا فهو متوسط في فهم الشريعة . والمتوسط لم يبلغ درجة النهاية . فان انتهى الى درجة الغاية في العربية كان كذلك في الشريعة ، فكان فهمه فيها^(٣) حجة كما كان فهم الصحابة وغيرهم من الفصحاء الذين فهموا القرآن حجة . فن لم يبلغ شأوم فقد قصه من فهم الشريعة بمقدار التقصير عنهم ، وكل من قصر فهمه لم يعد حجة ، ولا كان قوله فيها مقبولا .

فلا بد من أن يبلغ في العربية مبلغ الأئمة فيها ؛ كالخليل وسيبويه والأخفش والجرى وللأزني ومن سواهم . وقد قال الجرى : أنا منذ ثلاثين سنة أفتى الناس

(١) لعله لا يريد الغرابة بالمعنى الأعم الذي يشمل ما لا يخل بالفصاحة وما يخل بها ، بل يريد الثاني حتى يكون للاستثناء وجه في عدم الحاجة إليه ، لأنه لا يوجد في القرآن أصلا . أما المعنى الأول فهو موجود قطعا ، والاجتهاد يتوقف عليه ؛ لأنه تعريف بمعنى المفردات

(٢) أى أن ما ورد في الشريعة من الكتاب والسنة وما ورد من كلام العرب من نمط واحد ، وطريق واحد ، سوى ما اختص به من المزايا التي ترتفع بها درجة الكلام في الحسن والقبول . فالقرآن انفرد عن سائر كلام العرب بمزايا جعله معجزا للبشر عن الاتيان بسورة منه والحديث امتاز بما جعله يفوق غيره من كلامهم وإن لم يبلغ درجة الاعجاز

(٣) يعنى فهم من حيث ما يفيد الكلام العربي ، وليس المراد أنه بمجرد ذلك يكون مجتهدا في الشريعة ويؤخذ بقوله فيها . بل لابد من ضم الصفات الأخرى من معرفة مقاصد الشريعة وغير ذلك

من كتاب سيويه . وفسروا ذلك بعد الاعتراف به بأنه كان صاحب حديث ، وكتاب سيويه يعلم منه النظر والتفتيش ، والمراد بذلك أن سيويه وإن تكلم في النحو فقد نبه في كلامه على مقاصد العرب ، وأتباع تصرفاتها في ألفاظها ومعانيها ، ولم يقتصر فيه على بيان أن الفاعل مرفوع والمفعول منصوب ونحو ذلك ، بل هو يبين في كل باب ما يليق به ، حتى إنه احتوى على علم المعاني والبيان ووجوه تصرفات الألفاظ والمعاني . ومن هنالك كان الجرمي على ما قال ، وهو كلام يروى عنه في صدر كتاب سيويه من غير إنكار

ولا يقال : إن الأصوليين قد نقوا هذه المبالغة في فهم العربية ، فقالوا ليس على الأصولي أن يبلغ في العربية مبلغ الخليل وسيويه وأبي عبيدة والأصمعي ، الباحثين عن دقائق الإعراب ومشكلات اللغة ، وإنما يكفيهم أن يحصل منهما ما ييسر به معرفة ما يتعلق بالأحكام بالكتاب^(١) والسنة

لأننا نقول : هذا غير ما تقدم^(٢) تقريره . وقد قال الغزالي في هذا الشرط : إنه القدر الذي يفهم به خطاب العرب وعاداتهم في الاستعمال ، حتى يميز بين صريح الكلام وظاهره ومجمله ، وحقيقته ومجازه ، وعامه وخاصه ، ومحكمه ومتشابهه ، ومطلقة ومقيدة ، ونصه ونحوه ولحنه ومفهومه ، وهذا الذي اشترط لا يحصل إلا لمن بلغ في اللغة العربية درجة الاجتهاد . ثم قال : والتخفيف فيه لا يشترط أن يبلغ مبلغ الخليل والبرد ، وأن يعلم جميع اللغة ويتعمق في النحو ، وهذا أيضاً صحيح ، خالفني نفي اللزوم فيه^(٣) ليس هو المقصود في الاشتراط ، وإنما المقصود تحصيل الفهم

(١) لعل الأصل من الكتاب .

(٢) من أن من لم يبلغ شأواً العرب والصحابة في فهم اللغة لم يكن قوله حجة .
(٣) أي وهو علم جميع اللغة لم نشترطه ، لأننا إنما اشترطنا أن يساوى العربي في فهم اللغة ، ولم نشترط أن يعرف الجميع ، لأن العربي لا يعرف جميع اللغة بولا يدقق .
تعمقه مثل ما للخليل مثلاً . وهذا لا يمنع أن يشترط الاجتهاد في اللغة بناء على كلام الغزالي نفسه حيث قال (القدر الذي يفهم به خطاب العرب الخ) لأن هذا لا يكون إلا لمن بلغ درجة الاجتهاد

حتى يضاهي^(١) العربي في ذلك المقدار ، وليس من شرط العربي أن يعرف جميع اللغة ولا أن يستعمل الدقائق ، فكذلك المجتهد في العربية ، فكذلك المجتهد في الشريعة . وربما يفهم بعض الناس أنه لا يشترط أن يبلغ مبلغ التحليل وسيبويه في الاجتهاد في العربية ، فيبنى في العربية على التقليد المحض ، فيأتى في الكلام على مسائل الشريعة بما السكوت أولى به منه ، وإن كان مما تعقد عليه الخناصر جلالة في الدين ، وعلماء في الأئمة المهتدين . وقد أشار الشافعي في رسالته الى هذا المعنى^(٢) ، وأن الله خاطب العرب بكتابه بلسانها على ما تعرف من معانيها ؛ ثم ذكر ما يعرف من معانيها اتساع لسانها وأن تخاطب بالعام مراداً به ظاهره ، وبالعام يراد به العام ويدخله الخصوص ، ويستدل على ذلك ببعض ما يدخله في الكلام ، وبالعام يراد به الخاص ، ويعرف بالسياق ، وبالكلام ينبي أوله عن آخره ، وآخره عن أوله ، وأن تتكلم بالشيء تعرفه بالمعنى دون اللفظ كما تعرف بالاشارة ، وتسمى الشيء الواحد بالأسماء الكثيرة ، والمعاني الكثيرة بالاسم الواحد ، ثم قال : فمن جهل هذا من لسانها — وبلسانها نزل الكتاب وجاءت به السنة — فتكلف القول في علمها تكلف ما يجهل بضئه ، ومن تكلف ما جهل ومالم يُثبتته معرفة كانت موافقة الصواب إن واقفه من حيث لا يعرفه غير محمودة وكان بخطئه غير معذور إذا نطق فيما لا يحيط علمه بالفرق بين الصواب والخطأ فيه . هذا قوله ، وهو الحق الذي لا يحصى عنه . وغالب ما صنف في أصول الفقه من الفنون إنما هو من المطالب العربية التي تكفل المجتهد فيها للجواب عنها . وما سواها من المقدمات فقد يكفى فيه التقليد ، كالكلام في الأحكام تصورا

(١) انظر إذا ما اشتهر عن أبي حنيفة من عدم إجادته اللغة فهذا يدل على عدم

صحته ما اشتهر

(٢) بعد أن ذكر في الاعتصام مهم ما قاله الشافعي في هذا المعنى وأمثلة قال : وإنما أتى الشافعي بالأغراض من طرائق العرب لأن سائر تصرفاتها بسطها أهل فنون اللغة من نحو ويان النح وأهل الأخبار المنقولة عن العرب لمقتضيات الأحوال

وتصديقا ، كأحكام النسخ ، وأحكام الحديث ، وما أشبه^(١) ذلك
فالخامس أنه لا غنى بالمجتهد في الشريعة عن بلوغ درجة الاجتهاد في كلام
العرب ، بحيث يصير فهم خطابها له وصفاً غير متكلف ولا متوقّف فيه في الغالب
الا بمقدار توقّف الفطن لكلام اللبيب

(وأما الثالث من المطالب) وهو أنه لا يلزم في غير العربية من العلم أن
يكون المجتهد عالماً بها فقد مر ما يدل عليه ؛ فإن المجتهد إذا نبى اجتهاده على التقليد
في بعض المقدمات السابقة عليه فذلك لا يضره في كونه مجتهداً في عين مسألته ،
كالهندس إذا نبى بعض براهينه على صحة وجود النائرة مثلاً ، فلا يضره في صحة
برهانه تقليده لصاحب ما بعد الطبيعة وهو المبرهن على وجودها ، وإن كان
المهندس لا يعرف ذلك بالبرهان ، وكما قالوا في تقليد الشافعي في علم الحديث ولم
يقدر ذلك في صحة اجتهاده ، بل كما يبنى القاضي في تفريم قيمة المتكلف على اجتهاد
المقوم للسلع وإن لم يعرف هو ذلك ، ولا يخرج ذلك عن درجة الاجتهاد ، وكما
بنى مالك أحكام الحيض والنفاس على ما يعرفه النساء من عاداتهن وإن كان هو
غير عارف به ، وما أشبه ذلك

﴿ المسألة الثالثة ﴾

الشريعة كلها ترجع^(٢) الى قول واحد في فروعها وإن كثرت الخلاف ، كما أنها
في أصولها كذلك ، ولا يصلح فيها غير ذلك . والليل عليه أمور
(أحدها) أدلة القرآن . من ذلك قوله تعالى : (ولو كان من عند غير الله

(١) كآساب النزول ومواقع الاجماع

(٢) أى فليس من مقاصد الشرع وضع حكمين متخالفين في موضوع واحد
بل لا يريد إلا طريقاً واحداً في الواقع . ولا ينافي هذا حصول اختلاف من المجتهدين
في الطريق الذي يريده الشارع

في بيان أنه لا اختلاف في أصول الشريعة ولا فروعها ، وردَّ الشبه في ذلك ١١٩

لوجودها فيه اختلافاً^(١) كثيراً) فنفي أن يقع فيه الاختلاف البتة ولو كان فيه ما يقتضي قولين مختلفين لم يصدق عليه هذا الكلام على حال . وفي القرآن : (فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ) الآية وهذه الآية صريحة في رفع^(٢) التنازع والاختلاف ، فإنه ردَّ المتنازعين إلى الشريعة ، وليس ذلك إلا ليرتفع الاختلاف ، ولا يرتفع الاختلاف إلا بالرجوع إلى شيء واحد ، إذ لو كان فيه ما يقتضي الاختلاف لم يكن في الرجوع إليه رفع تنازع ، وهذا باطل^(٣) . وقال تعالى : (وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا^(٤) وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ)

(١) مبنى على أن المراد الاختلاف في الأحكام الشرعية . ومنه بعضهم يوقع هذا الاختلاف فعلاً ، وقال : المراد به التناقض في المعنى والقصور عن البلاغة ، فالأول بأن يطابق بعضه الواقع وبعضه لا يكون كذلك ، ويكون العقل موافقاً لبعض أحكامه دون بعض . والثاني بتفاوته في النظم ركة وفصاحة ، وبلغا لحد الإعجاز في البعض دون البعض وكل ذلك يكون سببه نقصان القوة البشرية وتخاذلها عن الوفاء بمواجب الصحة الكاملة والإعجاز التام . على أن الآية في وصف القرآن وهو أخص من مطلق الشريعة ، فإنها بما تشمله تشمل السنة والاجماع والقياس وستة الصحابة كما تقدم ، فالدليل أخص من المدعى . ولكن المانع لا يتأتى له إثبات الاختلاف في الأحكام الشرعية أيضاً بالمعنى الذي يريد المؤلف وهو تعارض أدلتها في نفس الأمر فيرجع إلى المعنى الذي يقرره المؤلف

(٢) أي عن الشريعة وإثبات أنها لا اختلاف فيها . والاستدلال بهذه الآية تام يشمل القرآن والسنة وغيرها بما يبنى عليهما

(٣) أي عبث لا يطلبه الله تعالى . أي قد طلب منهم الرجوع إليهم الرفع التنازع ، والرجوع إلى ما يقتضي الاختلاف لا يمكن أن يحقق المطلوب ، فيكون عبثاً . إلا أنه مع قوة هذا الدليل على المدعى تبقى شبهة في المقام : وهي أن الأئمة المجتهدين مع رجوعهم للكتاب والسنة قد لا يرتفع النزاع بينهم . وقد يجاب عنها بأنه لم يقل إن رددتموه ارتفع قطعاً وبطريقة كلية

(٤) وقد يقال إن التفرق المنهى عنه التفرق بالعداوة ، والاختلاف في أصول الدين ، وتكفير بعضهم بعضاً ، كما هو الواقع في شأن هؤلاء اليهود والنصارى الذين

الآية ١: والبيّنات هي الشريعة ، فلولا أنها لا تقتضى الاختلاف ولا قبله البتة لما قيل لهم : من بعد كذا ، ولكان لهم فيها أبلغ العذر ، وهذا غير صحيح . فالشريعة لا اختلاف فيها . وقال تعالى : (وأن هذا صراطي مستقيم فأتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله) فيبين أن طريق الحق واحد ، وذلك عام في جملة الشريعة وتفاصيلها . وقال تعالى : (كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه) ولا يكون حاكما بينهم الا مع كونه قولا واحدا فصلا بين المختلفين . وقال : (شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا — الآية الى قوله : ولا تتفرقوا فيه) ثم ذكر نبي إسرائيل وحذر الأمة أن يأخذوا بسنتهم ، فقال : (وما تفرقوا إلا من بعد ما جاءهم العلم بشيا بينهم) وقال تعالى : (ذلك بأن الله أنزل الكتاب بالحق ، وإن الذين اختلفوا في الكتاب لفي شقاق بعيد) ، والآيات في ذم الاختلاف والأمر بالرجوع الى الشريعة كثير كله قاطع في أنها لا اختلاف فيها ، وإنما هي على مأخذ واحد وقول واحد . قال الزيّني صاحب الشافعي : ذم الله الاختلاف وأمر عنده بالرجوع إلى الكتاب والسنة

(والثاني) أن عامة ^(١) أهل الشريعة أئمتوا في القرآن والسنة الناسخ والمنسوخ

نعم عليهم هذا التفرق والاختلاف . ولو كان كما يقول لكان المسلمون وأولهم الصحابة قد وقفوا فيما نوا عنه ، ولكان يترتب عليه الجزاء الذي ترتب على تفرق اليهود والنصارى ، معاذ الله اقلوه : (والبيّنات هي الشريعة) قول : بل أخص ، فلا يتجع المطلوب

(١) لم يخالف الأبو مسلم الأصماني من المسلمين في وقوعه في شريعة واحدة . والصحيح أن خلافه لفظي ، لأنه يسميه تخصيصا . ولم يخالف فيه من الملل الاخرى سوى الشيعونية من اليهود ، ذهب الى امتناعه عقلا وسمعا . والعناية منهم الى امتناعه سمعا . أما العيسوية منهم أصحاب عيسى الأصماني فيجزونه عقلا وسمعا ، واعترفوا بنبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ولكنهم قالوا للعرب خاصة

في بيان أنه لا اختلاف في أصول الشريعة ولا فروعها ، وردّ الشبه في ذلك (١٢١)

على الجلبة ، وحذروا من الجهل به والخطأ فيه ، ومعلوم أن الناسخ والمنسوخ إنما هو فيما بين دليلين يتعارضان بحيث لا يصح اجتماعهما بحال ، وإلا لما كان أحدهما ناسخاً والآخر منسوخاً ، والفرض خلافه ، فلو كان الاختلاف من الدين لما كان لإثبات الناسخ والمنسوخ — من غير نص قاطع فيه — فائدة^(١) ، ولكان الكلام في ذلك كلاماً فيما لا يحصى ثمره ، إذ كان يصح العمل بكل واحد منهما ابتداءً ودواماً ، استناداً إلى أن الاختلاف أصل من أصول الدين ، لكن هذا كله باطل باجماع . فدل على أن الاختلاف لا أصل له في الشريعة . وهكذا القول في كل دليل مع معارضة ، كالعموم^(٢) والخصوص ، والاطلاق والتقييد ، وما أشبه^(٣) ذلك ، فكانت تنغرم هذه الأصول كلها ، وذلك فاسد ، فما أدى إليه مثله

(والثالث) أنه لو كان في الشريعة مسأغ^(٤) للخلاف لأدّى إلى تكليف بالإطاعة ؛ لأن الدليلين إذا فرضنا تعارضهما وفرضناهما مقصودين معاً للشارع فإما أن يقال إن المكلف مطلوب^(٥) بمقتضاها ، أولاً ، أو مطلوب^(٦) بأحدها دون الآخر ، والجميع غير صحيح . فالأول يقتضى « افعل » ، « لا تفعل » لمكلف واحد من وجه واحد ، وهو عين التكليف بما لا يطاق . والثاني باطل ، لأنه خلاف^(٧)

(١) أى لما كان هناك مقتضى للبحث والاجتهاد عن الناسخ والمنسوخ ، بل كان يجب الوقوف في ذلك عند حد ما ثبت بنص قاطع فقط

(٢) أى فكان لا يلزم البحث عن الخصصات للعام مع أنه يتمتع العمل بالعموم قبل البحث عن تخصص إجماعاً

(٣) أى كالترجيح بين الأدلة المتعارضة

(٤) لأن محصل الثاني أنه غير مطلوب بمقتضى الدليلين ، والفرض توجه الطلب . ولم يقل إنه تكليف بما لا يطاق لأنه لا يكون كذلك إلا لو كان الحاصل أنه مطلوب بمقتضى الدليلين ومطلوب بضد ذلك مثلاً . وقوله (وكذا الثالث) أى يلزم خلاف الفرض لأن الفرض انهما مقصودان معاً للشارع فلا يعقل معه أن يكون التكليف بأحدهما دون الآخر وقوله (فلم يبق إلا الأول) أى لم يبق غير مخالف لأصل المفروض إلا الأول ، وقد بطل بكونه تكليفاً بما لا يطاق

الفرض . وكذلك الثالث ، إذ كان الفرض توجه الطلب بهما . فلم يبق إلا الأول
فيلزم منه ما تقدم .

لا يقال إن الدليلين بحسب شخصين أو حالين
لأنه خلاف الفرض ، وهو أيضا قول واحد لا قولان ، لأنه إذا انصرف كل
دليل الى جهة لم يكن ثم الخلاف . وهو المطلوب

(والرابع) أن الأصوليين اتفقوا على إثبات الترجيح بين الأدلة المتعارضة إذا
لم يمكن الجمع ، وأنه لا يصح إعمال أحد دليلين متعارضين جزافاً^(١) من غير نظر
في ترجيحه على الآخر . والقول بثبوت الخلاف في الشريعة يرفع باب الترجيح
جملة ، إذ لا فائدة فيه ولا حاجة اليه على فرض ثبوت الخلاف أصلاً شرعياً لصحة
وقوع التعارض في الشريعة ، لكن ذلك فاسد ، فما أدى اليه مثله

(والخامس) أنه شيء لا يتصور ؛ لأن الدليلين المتعارضين إذا قصدهما
الشارع مثلاً لم يتحصل مقصوده ، لأنه إذا قال^(٢) في الشيء الواحد : « أفعل »

(١) لأنه إنما يصح أن يعتمد إلى أحد الدليلين المتعارضين جزافاً إذا كان
الاختلاف أصلاً في الدين ، والحاجة إلى الترجيح لا تكون إلا لأن الحق واحد
علينا تعرفه . ولعله لهذه المزية التي انفرد بها الترجيح عن العموم والنسخ وما معهما
أفرد هذا الدليل الرابع ، مع إمكان دخوله في قوله (وما أشبه ذلك) كما أشرنا
إليه ، وإن كان يانه في قوله (إذ لا فائدة فيه) هو البيان السابق بعينه . ولو صور
الدليل هكذا : اتفقوا على إثبات الترجيح وأنه لا يصح إعمال أحد دليلين متعارضين
جزافاً بدون نظر في طرق ترجيحه ، والقول بثبوت الخلاف يرفع لزوم النظر
في الترجيح ، ويصح أخذ أحد الدليلين جزافاً ، لكان لأفراد الترجيح بدليل
رابع وجه ، لأن ما تقدم في الثاني مأخذه أن البحث في العموم وما معه لا يتجنى له
ثمرة والمأخذ في هذا الدليل أن قولهم بلزوم الترجيح يتنافى مع كون الاختلاف
أصلاً في الدين . ولا يتجنى أن مثله يقال في العموم والاطلاق كما أشرنا إليه

(٢) هذا ليس بعيداً عن الاحتمال الأول في الدليل الثالث الذي قرره بأنه تكليف
بما لا يطلق . غاية أنه قرره هنا من جهة فهم المكلف وأنه لا يتأتى له أن يفهم المكلف

في بيان أنه لا اختلاف في أصول الشريعة ولا فروعها ، وردّ الشبه في ذلك ١٢٣

« لا تفعل » فلا يمكن أن يكون المفهوم منه طلب الفعل ، لقوله : « لا تفعل » ولا طلب تركه ، لقوله : « افعل » فلا يتحصل للمكلف فهم التكليف ، فلا يتصور توجهه على حال ، والأدلة على ذلك كثيرة لا يحتاج فيها الى التطويل لقساد الاختلاف في الشريعة

(فان قيل) : إن كان ثم ما يدل على رفع الاختلاف فثم ما يقتضى وقوعه في الشريعة ، وقد وقع . والدليل عليه أمور :

« منها » إزال المتشابهات ^(١) ؛ فإنها مجال للاختلاف ، لتباين الأنظار واختلاف الآراء والمبادئ . هذا وإن كان التوقف فيها هو المحمود فإن الاختلاف فيها قد وقع ، ووضع الشارع لما مقصود له ، وإذا كان مقصوداً له وهو عالم بالآلات قد جعل سبيلاً الى الاختلاف ، فلا يصح أن ينفي عن الشارع رفع ^(٢) مجال الاختلاف جملة

« ومنها » الأمور الاجتهادية التي جعل الشارع فيها للاختلاف مجالاً ، فكثيراً ما تتوارد على المسألة الواحدة أدلة قياسية ^(٣) وغير قياسية ، بحيث يظهر بينها التعارض به ويكون حينئذ خلافاً في الأمور ، وتقدم أن ذلك من التكليف المحال الراجع الى تكليف الغافل . فعلى فرض أنه يقصد ذلك لا يكون الفرق الا من جهة التصوير والتقرير لا غير ، لأنه يمكن تصوير الاحتمال المذكور به ، فلا تكون هناك حاجة الى هذا رأياً . الا أن يقال إن نظره هنا من جهة أنه لا يحصل المقصد من التكليف ، يعنى فيكون عبثاً ، وهذه جهة أخرى لابطاله غير جهة تكليف مالا يطلق في الدليل الثالث وهذا ما يفيد قوله (لم يتحصل مقصوده) وإن كان في استدلاله بعد ذلك نحواً نحو لزوم التكليف المحال كما أشرنا اليه

(١) المراد بها المتشابهات الحقيقية . وقوله (ومنها الأمور الاجتهادية) هي المتشابهات الإضافية

(٢) لعل الصواب (وضع) بالواو والضاد ، كما يدل عليه السياق والسباق

(٣) كما ذكره في معارضات القياس كقول الحنفى مسح الرأس مسح ، فلا يكرر ، كمنح الحنف . فيقول الشافعى : مسح الرأس ركن ، فيكرر ، كالغسل

ومجال^(١) الاجتهاد لما قصدته الشارع في وضع الشريعة حين شرع القياس ووضع الظواهر التي يختلف في أمثلها النظر ليجتهدوا فيها على ذلك . ولذلك تبه في الحديث على هذا المقصد بقوله عليه الصلاة والسلام : « اذا اجتهد الحاكم فأخطأ فله أجر وإن أصاب فله أجران »^(٢) فهذا موضع آخر من وضع الخلاف ، بسبب وضع محاله

« ومنها » أن العلماء الراسخين الأئمة المتقين اختلفوا^(٣) : هل كل مجتهد مصيب ؟ أم للمصيب واحد ؟ والجميع سوغوا هذا الاختلاف ، وهو دليل على أن له مسانغا في الشريعة على الجملة . وأضافوا القائلون بالتصويب معنى كلامهم أن كل قول صواب ، وإن الاختلاف حق ، وأنه غير منكر ولا محذور في الشريعة وأيضاً فطائفة^(٤) من العلماء جوزوا أن يأتي في الشريعة دليلان متعارضان ،

(١) أي فرضه للشريعة مراعيها فيها شرعية القياس ، ومجيئه بالظواهر التي من شأنها أن تختلف فيها الانظار ، هذا الوضع مقصود ليتأتى الاجتهاد وإثابة المجتهدين فلما وضع منار الاختلاف لهذا المقصد كان الاختلاف مقصوداً له ، فلا يصح نفيه عن الشريعة من هذا البيان يعلم أن جواب لما محذوف وقد ذكر دليل الجواب بقوله بعد (فهذا موضع آخر الخ)

(٢) رواه في التيسير بتقديم وتأخير في الجملتين عن الشيخين وأبي داود (٣) رأى الفزالي والقاضي والمزني والمعتزلة أن الحق يصح تعدده بتعدد اختلاف المجتهدين في المسائل التي لانص فيها ولا إجماع وهي محلات الاجتهاد . واختار أن الحق واحد ، من أصابه أصاب ، ومن أخطأه أخطأ ، وهو مأجور أيضاً . وهو رأى الأئمة الأربعة أن حنيفة ومالك والشافعي وأحمدوا كثر الفقهاء . (٤) قال في التحرير : والحق أن التعارض في الأدلة الشرعية ، إنما هو في الظاهر فقط ، لا في نفس الأمر ، ولذلك يصح أن يقع بين القطعيين . وهذا يرد على من قال إنه يشترط فيه الوحدات الثمانية : لأن ذلك يصح إذا كان التعارض حقيقياً وفي نفس الأمر . قال الشافعي : لا يصح عن النبي صلى الله عليه وسلم حديثان صحيحان متضادان ينفي أحدهما ما يشبه الآخر ، من غير جهة الخصوص والعموم ، والاجمال والتفسير ، الأعلى وجه النسخ . وحكى الماوردي والرويان عن كثيرين أن التعارض على جهة التكافؤ جائز وواقع . وقال القاضي أبو بكر وجماعة إن الترجيح بين الظواهر المتعارضة إنما يصح على القول بأن المصيب في الفروع واحد

في بيان أنه لا اختلاف في أصول الشريعة ولا فروعها ، وردّ الشبهة في ذلك ١٢٥

وتجوز ذلك عندهم مستند إلى أصل شرعي في الاختلاف

وطائفة أيضا رأوا أن قول الصحابي حجة ، فكل قول صحابي وإن عارضه قول صحابي آخر كل واحد منهما حجة ، وللمكلف في كل واحد منهما متمسك . وقد نقل هذا المعنى عن النبي صلى الله عليه وسلم حيث قال : « أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم »^(١) فأجاز جماعة الأخذ بقول من شاء منهم إذا اختلفوا

وقال القاسم بن محمد : لقد نفع الله باختلاف أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم في أعمالهم ، لا يعمل العامل بعمل رجل منهم إلا رأى أنه في سعة ، ورأى أن خيرا منه قد عمله . وعنه أيضا : أي ذلك أخذت به لم يكن في نفسك منه شيء . ومثل معناه مروى عن عمر بن عبد العزيز ، قال : ما يسرني أن لي باختلافهم حبر النعم : قال القاسم : لقد أعجبتني قول عمر بن عبد العزيز : ما أحب أن أصحاب رسول الله لم يختلفوا ؛ لأنه لو كان قولا واحداً كان الناس في ضيق . وإمامهم أئمة يقتدى بهم ، فلو أخذ أحد بقول رجل منهم كان في سعة . وقال بمثل ذلك جماعة من العلماء

وأياها فان أقوال العلماء بالنسبة إلى القائلين كأقوال المجتهدين ويجوز لكل واحد على قول جماعة أن يقلد من العلماء من شاء^(٢) وهو من ذلك في سعة . وقد قال ابن الطيب وغيره في الأدلة إذا تعارضت على المجتهد واقتضى كل واحد ضد حكم الآخر ولم يكن^(٣) ثم ترجيح فله الخيرة في العمل بإيهما شاء ، لأنهما صارا

(١) تقدم (ج ٤ - ص ٧٦)

(٢) أي ولا يلزمه البحث عن مرجح ، ولا التعرف عن الأفضل . ومقابله أن تعدد أقوالهم يعتبر للمامى كتعدد الأدلة وتعارضها عند المجتهد . وسيأتي له المبحث مستوفى . يعني وهذا يؤيد إشكاله على المسألة لأنه إنما يضح إذا سلم تعارض الأدلة ، وكان ما يترتب عليه من الخلاف مفيدا في الشريعة .

(٣) بهذا القيد لا ينافي ما تقدم له في الدليل الرابع من الاتفاق على إثبات الترجيح بين الأدلة المتعارضة فهنا موضوع الخلاف وجود التعارض مع عجز

بالنسبة اليه كخصال الكفارة . والاختلاف عند العلماء لا ينشأ إلا من تعارض الأدلة .
قد ثبتت إذاً في الشريعة تعارض الأدلة ، إلا أن ما تقدم من الأدلة على منع الاختلاف .
يحمل على الاختلاف في أصل الدين لا في فروعه ، بدليل وقوعه في الفروع من
لدى زمان الصحابة الى زماننا

(فالجواب) أن هذه القواعد المتعرض بها يجب أن يحقق النظر فيها بحسب
هذه المسألة ، فإنها من المواضع المحتملة

أما مسألة التشابهات فلا يصح أن يدعى فيها أنها موضوعة في الشريعة قصد
الاختلاف شرعاً ^(١) لأن هذا قد تقدم في الأدلة السابقة ما يدل على فساد .
وكونها ^(٢) قد وضعت (لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ يَتْنَةٍ وَيَحْيَا مَنْ حَيَّ عَنْ يَتْنَةٍ)
لا نظر فيه ، فقد قال تعالى : (وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ . وَلَئِنْ
خَلَقْنَاهُمْ) ففرق بين الوضع القدرى ^(٣) الذى لا حاجة فيه للعبد — وهو الموضوع
على وفق الإرادة التى لا مرد لها — وبين الوضع الشرعى الذى لا يستلزم وفق .

المجتهد عن الترجيح بين الامارتين وفيه تسعة مذاهب : أحدها هذا التخيير ،
ونسب أيضا الى أبى علي وابنه أبى هاشم والقاضى أبى بكر . وقيل يتساقطان فيطلب
الحكم من موضع آخر

(١) أى من حيث التشريع والإرادة الأمرية

(٢) أى وكونه قد ترتب على وضع الشريعة هلاك البعض ونجاة البعض ليس
محل البحث وجمال النظر ، بل هو مقام آخر تشير إليه آية (لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ) الخ
لأن هذا وضع قدرى ليس تابعا للأمر والنهى ولا رابطة بينه وبين التكليف الذى
هو محل البحث هنا ، فلم يطلب منهم أن يختلفوا وإن كان طبق ما جرت به الإرادة القدريّة

(٣) أى الراجع الى إرادة التكوين الذى تشير اليه الايتان ، وليس للعبد أن يتدخل
به والوضع الشرعى هو الراجع الى التشريع الذى يطوّه بالأمر فيما يطلب شرعاً .
والنهى فيما ينهى عنه شرعاً بخلاف الأول فلا تلازم فيه بين الإرادة وبين الأمر
والنهى ، كما تقدم له بسطه في المسألة الأولى من الأمر والنهى

في بيان أنه لا اختلاف في أصول الشريعة ولا فروعها ، وردَّ الشبه في ذلك ١٢٧

الإرادة . وقد قال تعالى : (هدى^(١) للمتقين) وقال : (يضلُّ به كثيراً ويهدى به كثيراً) ومريانه في كتاب الأوامر ، فسألة المتشابهات من الثاني^(٢) لا من الأول ، وإذا كان كذلك لم يُل على وضع الاختلاف شرعا^(٣) بل وضعا للاقتداء فيعمل الراسخون على وفق ما أخبر الله عنهم ، ويقع الزائفون في اتباع أهوائهم . ومعلوم أن الراسخين هم المصيبون ، وإنما أخبر عنهم أنهم على مذهب واحد في الإيمان بالمتشابهات علموها أو لم يعلموها ، وأن الزائنين هم المخطلون . فليس في المسألة الأمر^(٤) واحد ، لا أمران ولا ثلاثة ، فإذا لم يكن إنزال التشابه علما للاختلاف ولا أصلا فيه . وأيضا لو كان كذلك لم ينقسم المختلفون فيه إلى مصيب ومخطئ^(٥) ، بل كان يكون الجميع مصيبين ، لأنهم لم يخرجوا عن قصد الواضع للشريعة ، لأنه قد تقدم أن الإصابت إنما هي بموافقة قصد الشارع ، وأن

(١) اجتمع في هذه الآية الوضعان القدرى والشرعى معا . وصدر الآية بعدهما في الوضع القدرى لا غير لأن المقصود الشرعى من القرآن أن يكون هداية وهو سبب للهداية قطعا ، ولكن الفاسقين لم ينتفعوا به لاعتراضهم عنه فكان بطعنهم فيه جهلا وعنادا سيا في زيادة ضلالهم ، لأنهم كانوا مهدين فأضلهم .
(٢) أى الوضع القدرى الذى أشار إليه بقوله (وقد قال تعالى : هدى للمتقين الخ) وقوله (لا من الأول) أى الشرعى الذى هو موضوع البحث والجدل .
(٣) أى حتى يكون دليلا على قصده الاختلاف من حيث التشرع .
(٤) وهو يطلب الإيمان به من الجميع .

(٥) أى راسخ في العلم وزائع . يعنى وقد قسمهم الله إلى القسمين . وإنما عبر بالاصابة والخطأ ليجرى الدليل مرتبا على سابقه من قوله (ومعلوم أن الراسخين الخ) وعليه فلا يقال أن هذا الجواب ضعيف ، لأنه يؤول إلى أن الاعتراض يبنى على مذهب المصوبة ، والجواب يبنى على مذهب المخطلية ، ومثله لا يستد به جوابا .
سائما للأشكال بقوله (فلما كانوا منقسمين إلى مصيب الخ) أى كما تقتضيه الآية الكريمة

الخطأ بمخالفته ، فلما كانوا منقسمين الى مصيب ومخطئ دل على أن الموضع ليس بموضع اختلاف شرعا

وأما مواضع الاجتهاد فهي راجعة الى نبط التشابه ، لأنها دائرة بين طرفي تقي وإثبات شرعيين ، فقد يغني هنالك وجه الصواب من وجه الخطأ . وعلى كل تقدير إن قيل بأن المصيب واحد قد شهد أرباب هذا القول بأن الموضع ليس مجال الاختلاف ، ولا هو حجة من حجج الاختلاف ، بل هو مجال است فراغ الوسع ، وإبلاغ الجهد في طلب مقصد الشارع المتحد . فهذه الطائفة على وفق الأدلة المقررة أولا . وإن قيل إن الكل مصيبون فليس على الإطلاق ، بل بالنسبة الى كل مجتهد أو من قلده ، لاتفاقهم على أن كل مجتهد لا يجوز له الرجوع عما أداه اليه اجتهاده ، ولا الفتوى إلا به ، لأن الاصابة عندهم إضافية لاحقيقية ^(١) ، فلو كان الاختلاف سائقا على الإطلاق ^(٢) لكان فيه حجة . وليس كذلك

فالخاص أنه لا يسوغ على هذا الرأي القول واحد ، غير أنه إضافي ، فلم يثبت به اختلاف مقرر على حال ، وإنما الجميع محوّمون على قول واحد هو قصد الشارع عند المجتهد ، لا قولان مقرران ، فلم يظهر إذًا من قصد الشارع وضع أصل للاختلاف ، بل وضع موضع للاجتهاد في التحويم على إصاصة قصد الشارع الذي هو واحد ، ومن هناك لايجد مجتهدا يثبت لنفسه قولين معا ^(٣) أصلا ، وإنما يثبت قولًا واحدًا وينتفي ما عداه

(١) أي ولو كانت حقيقة لم يكن هناك مانع من ترك المجتهد رأى نفسه إلى رأى غيره

(٢) أي بحيث يجوز لكل واحد من المجتهدين أنه يأخذ برأى غيره منهم

(٣) كما قرره الأصوليون في مسألة (لا يجوز أن يكون لمجتهد في مسألة قولان متناقضان في وقت واحد بالنسبة الى شخص واحد) لانه ان حصل تعارض جمع ، أو رجح والا وقف

في بيان أنه لا اختلاف في أصول الشريعة ولا فروعها ، وردّ الشبه في ذلك ١٢٩

وقد مر^(١) جواب مسألة التصويب والتخطئة

وأما تجويز أن يأتي دليلان متعارضان فإن أراد الناهيون إلى ذلك التعارض في الظاهر وفي أنظار المجتهدين ، لافي نفس الأمر ، فالأمر على ما قالوه جائز ، ولكن لا يقضى ذلك بمجواز التعارض في أدلة الشريعة . وإن أرادوا تجويز ذلك في نفس الأمر فهذا لا يفتحله من يفهم الشريعة ؛ لو ردد ما تقدم من الأدلة عليه ، ولا أظن أن أحدا منهم بقوله

وأما مسألة قول الصحابي فلا دليل فيه لأمرين : « أحدهما » أن ذلك من قبيل الظنيات إن سلم صحة الحديث ، على أنه مطعون في سنده ، ومسألتنا قطعية . ولا يمارض الظان القطع « والثاني » على تسليم ذلك فالمراد أنه حجة على أفراد كل واحد منهم ، أي أن من استند إلى قول أحدهم فصيب من حيث قلّد أحد المجتهدين ، لا أن كل واحد منهم حجة في نفس الأمر بالنسبة إلى كل^(٢) واحد فإن هذا مناقض لما تقدم

وأما قول من قال إن اختلافهم رحمة وسعة فقد روى ابن وهب عن مالك أنه قال : ليس في اختلاف أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم سعة ، وإنما الحق في واحد . قيل له : فمن يقول إن كل مجتهد مصيب ؟ فقال : هذا لا يكون قولان مختلفين صوابين . ولو سلم فيحتمل أن يكون من جهة فتح باب الاجتهاد ، وأن مسائل الاجتهاد قد جعل الله فيها سعة بتوسعة مجال الاجتهاد لا غير ذلك . قال القاضي اسمعيل : إنما التوسعة في اختلاف أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم

(١) جواب عن قوله (وأيضا فالقاتلون بالتصويب الخ) وجوابه هو الجواب المذكور آنفا عن الاعتراض باختلافهم في أن كل مجتهد مصيب ، وهو أن الإصابة لإضافة للاحقية ، بدليل أنه ليس للمجتهد أن يترك ما وصل إليه اجتهاده إلى قول غيره (٢) أي : بل بالنسبة لنفسه ولن قلده كما سبق في المجتهدين

توسعة في اجتهاد الرأي ؛ فأما أن يكون توسعة أن يقول الانسان بقول واحد منهم من غير أن يكون الحق عنده فيه فلا ، ولكن اختلافهم يدل على أنهم اجتهدوا فاختلّفوا . قال ابن عبد البر : كلام اسمعيل هنا حسن جدا . وأيضا فان قول من قال إن اختلافهم رحمة يوافق ما تقدم ^(١) . وذلك لأنه قد ثبت أن الشريعة لا اختلاف فيها ، وإنما جاءت حكمة بين المختلفين فيها وفي غيرها من متعلقات الدين ، فكان ذلك عندهم علما في الأصول والقروع ، حسما اقتضته الظواهر المتضاربة والأدلة القاطعة . فلما جاءتهم مواضع الاشتباه وكلّوا ما لم يتعلق به عمل إلى طائفة على مقتضى قوله : (والرأسخون في العلم يقولون آمنا به) ولم يكن لهم بدء من النظر في متعلقات الأعمال ، لأن الشريعة قد مكنت ، فلا يمكن خلط الواقع عن أحكام الشريعة ، فتعروا أقرب الوجوه عندهم إلى أنه المقصود الشرعي ؛ والقطر والأقطار مختلف ، فوقع الاختلاف من هنا لا من جهة أنه من مقصود الشارع . فلو فرض أن الصحابة لم ينظروا في هذه المشتبهات الفرعية ولم يتركوا فيها — وهم القندوة في فهم الشريعة والجري على مقاصدها — لم يكن لمن بعدهم أن يفتح ذلك الباب ، للدلالة البالغة على ذم الاختلاف وأن الشريعة لا اختلاف فيها ، ومواضع الاشتباه مظان الاختلاف في إصابة الحق فيها ، فكان المجال يضيق على من بعد الصحابة . فلما اجتهدوا ونشأ من اجتهادهم في تحرى الصواب الاختلاف سهل على من بعدهم سلوك الطريق ، فلذلك — والله أعلم — قال عمر بن عبد العزيز : ما يسرني أن لي باختلافهم عمر النعم . وقال : ما أحب أن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يختلفوا

وأما اختلاف العلماء بالنسبة إلى المقلدين فكذلك أيضا ، لا فرق بين مصادفة المجتهد الدليل ، ومصادفة العاصم المقتضى ، فتعارض القويين عليه كتعارض الدليلين على المجتهد ، فكما أن المجتهد لا يجوز في حقه اتباع الدليلين معا ، ولا اتباع أحدهما .

في بيان أنه لا اختلاف في أصول الشريعة ولا فروعها ، وردَّ الشبه في ذلك ١٣١

من غير اجتهاد ولا ترجيح ، كذلك لا يجوز للسامي اتباع المفتين معا ولا أحدهما من غير اجتهاد ولا ترجيح . وقول من قال « إذا تعارضا عليه تخير » غير صحيح من وجهين : « أحدهما » أن هذا قولٌ يجاوز تعارض الدليلين في نفس الأمر ، وقد مر ما فيه آنفاً « والثاني » ما تقدم من الأصل الشرعي ، وهو أن فائدة وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه ، وتخييره بين القولين تقضٍ لذلك الأصل ، وهو غير جائز ، فإن الشريعة قد ثبت أنها تستعمل على مصلحة جزئية في كل مسألة ، وعلى مصلحة كلية في الجملة ، أما الجزئية فأيُرب عنها دليلٌ كل حكم وحكته . وأما الكلية فهي أن يكون المكلف داخلا تحت قانون معين من تكاليف الشرع في جميع تصرفاته ، اعتقادا ، وقولا ، وعملا . فلا يكون متبعا لهواه كاللهيمة المسبية حتى يرتاض بلجام الشرع . ومتى خیرنا المقلدين في مذاهب الأئمة لينتقوا منها أطيبها عندهم لم يبق لهم مرجع الا اتباع الشهوات في الاختيار ، وهذا مناقض لمقصد وضع الشريعة ، فلا يصح القول بالتخيير على حال ، وانظر في الكتاب المستظهر للفرالي . فثبت ^(١) أنه لا اختلاف في أصل الشريعة ، ولا هي موضوعة على وجود الخلاف فيها أصلا يرجع اليه مقصودا من الشارع ، بل ذلك الخلاف راجع الى أنظار المكلفين والى ما يتعلق بهم من الابتلاء ، وصح أن نقي الاختلاف في الشريعة وذمه على الإطلاق والعموم في أصولها وفروعها ، إذ لو صح فيها وضع فرع واحد على قصد الاختلاف لصح فيها وجود الاختلاف على الإطلاق ، لأنه إذا صح اختلاف ما صح كل الاختلاف ، وذلك معلوم بالبطان فما أدى اليه مثله

(١) هذا واقع في مقابلة قوله في آخر الاعتراض على أصل القاعدة (يحمل على الاختلاف في أصل الدين لاقى فروعه) الذي جعله نتيجة للأدلة المعارضة لأدلة المسألة فلما أبطل أدلة المعارضة واحدا واحدا رتب عليه قوله فثبت أنه لا اختلاف ، وصح أن نقي الاختلاف جار على الإطلاق في الأصول والفروع ، كما هو أصل المسألة ، وكما نبه اليه قوله آنفاً (فكان ذلك عندهم عاما في الأصول والفروع حسبما اقتضته الظواهر الخ)

فصل

وعلى هذا الأصل ينبغي قواعد : (مها) ^(١) أنه ليس للمقلد ^(٢) أن

(١) أى متى ثبت الأصل المتقدم ، وهو أن الشريعة ترجع إلى قول واحد ، لزم أنه ليس للمقلد أن يتخير ، لأنه لا يكون ذلك إلا إذا كانت الشريعة موضوعة على تعدد الحكم واختلاف الرأي في الشيء الواحد . إلا أن هذا الموضع نفسه تقدم له في معارضة المسألة ، ثم رده وأقام الدليل على غرضه من عدم تخيير المقلد ، لكنه بسط الكلام عليه في هذا الفصل فلهذا أعاده

وقد ذكر الأصوليون في تخيير المقلد مسألة خلافية (وهي أهمل للعامة أن يسأل من يشاء من المفتين أم أنه لا بد من ترجيحه في سؤاله وأخذه عن الراجح منهم في نظره ويكفيه الشهرة . وهذا هو رأى أحد بن خنبل وابن سريج والفقهاء من أصحاب الشافعي وجماعة من الفقهاء والأصوليين ، مخالفين لرأى القاضي أني بكر وجماعة من الفقهاء والأصوليين القائمين بالتخير سواء أنساوا أم تفاضلوا . واستدلوا بأن الصحابة كان فيهم الناضل والمفضل ، وكان فيهم العوام ، ولم ينقل عن أحد من الصحابة تكليف العوام بالاجتهاد في أعيان المجتهدين ولو كان التخير غير جائز لما تطابق الصحابة على عدم إنكاره . قال الآمدي في نهاية المسألة : ولولا إجماع الصحابة على ذلك لكان القول بمذهب الخصوم أولى له . والظاهر أن هذا الدليل لا ينهض بأزاء موضوع المؤلف ، فإن غاية ما أفاده الدليل تخيير العامة في استثناء أي صحابي شاء ، أما إذا ذهب إلى صحابين فأفتياه بمختلف الأقوال فليس في هذا الدليل ما يبدل على التخير فيه ، وهو الذي يتكلم فيه المؤلف ، ويبرهن على عدم جوازه ، وهو غير أصل المسألة المختلف فيها على ما قلناه . فلا يأتي فيه دليل القاضي ومن معه ، وليس محل إجماع الصحابة ، وحيث قد فتم فيه قول الآمدي إن مذهب الخصوم أولى ، ويتم المؤلف مطلوبه

(٢) التقليد قبول رأى من ليس رأيه حجة دون أن تعرف حجة فيخرج عنه العمل بقول الرسول صلى الله عليه وسلم ، وبالإجماع ، ورجوع القاضي إلى الشهود لأن هذه الثلاثة أدلة شرعية يؤخذ بها في الأحكام إجماعاً فهي حجة شرعية ، فلا يعد الرجوع إليها تقليداً . والملقى في اصطلاحهم هو المجتهد . وقد يطلق على من يعرف الأحكام الشرعية وتصدي لأجابة السائلين عنها وإن لم يكن مجتهداً

وعلى هذا فليس للمقلد أن يتخير من أقوال المجتهدين بالتشهي بل بالترجيح ١٣٣

يتخير^(١) في الخلاف ؛ كما إذا اختلف المجتهدون على قولين فوردت كذلك على المقلد . فقد يعد بعض الناس القولين بالنسبة اليه غيراً فيهما كما يتخير في خصال الكفارة ، فيتبع هواه وما يوافق غرضه دون ما يخالفه ، وربما استظهر على ذلك بكلام بعض المفتين المتأخرين ، وقواه بما روى من قوله عليه الصلاة والسلام : « أصحبي كالنجوم »^(٢) . وقد مر الجواب عنه وإن صح فهو معمول به فيما إذا ذهب المقلد عفواً فاستفتى صحابياً أو غيره نقله فيما أفتاه به فيما له أو عليه . وأما إذا تراض عنده قولاً بمفتين فالحق أن يقال : ليس بدخول تحت ظاهر الحديث ، لأن كل واحد منهما متبع لدليل عنده يقتضي ضد ما يقتضيه دليل صاحبه ، فهما صاحبا دليلين متضادين ، فاتباع أحدهما بالهوى اتباع للهوى ، وقد مر مافيه ، فليس إلا الترجيح بالأعلمية وغيرها . وأضاف المجتهدان بالنسبة الى العامي كالديليلين بالنسبة الى المجتهد ؛ فكما يجب على المجتهد الترجيح أو التوقف كذلك المقلد . ولو جاز تحكيم^(٣) التشهي والأغراض في مثل هذا لجاز للحاكم

(١) في المسألة ثمانية أقوال : والتخير لاكثر أصحاب الشافعي والشيروازي والخطيب والبغدادى والقاضى . والاجتهاد في الترجيح الذى اختاره المؤلف وبالغ في اثباته وشدد التأكيد على خلافه هو لابن السمعاني كما يؤخذ من إرشاد الفحول للشوكاني . وعليك بمرآة الركن الثانى من أركان القضاء في البصرة . فان به فصولاً ممتعة جداً في هذا الموضوع وهى على الجملة تؤيد ما ذهب إليه المؤلف هنا . وفي فتاوى الشيخ عايش في باب مسائل أصول الفقه إفاضة واستقصاء في هذا الموضوع

(٢) تقدم (ج ٤ - ص ٧٦)

(٣) أى فلا فرق بين أن يمنع المكلف من الحكم بين الناس بمحض اختياره قولاً من الأقوال المنسوبة للمجتهدين ، وبين أن يأخذ نفسه بمحض هذا الاختيار فلما كان ممنوعاً من الأول إجماعاً كان ممنوعاً من الثانى . ومن يدعى الفرق عليه البيان . على أن القرافي نقل الإجماع على حرمة اتباع الهوى في الفتيا أيضاً كما نقله عنه ابن فرحون في البصرة في الركن الثانى من أركان القضاء ونقل عنه فيه أيضاً أن الحكم والفتيا بالمرجوح خلاف الإجماع

وهو باطل بالإجماع وأيضاً فإن مسائل الخلاف ضابطاً قرآني ينفى اتباع المهرى جملة ، وهو قوله تعالى : (فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول) وهذا المقلد قد تنازع في مسألته مجتهدان فوجب ردها إلى الله والرسول ، وهو الرجوع إلى الأئمة ^(١) الشرعية ، وهو أبعد من متابعة الهوى والشهوة . فاختياره أحد المهنيين بالهوى والشهوة مضاف للرجوع إلى الله والرسول . وهذه الآية ^(٢) نزلت على سبب فيمن اتبع هواه بالرجوع إلى حكم الطاغوت ، ولذلك أعقبتها بقوله : (ألم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك) الآية ^(٣) ! وهذا يظهر أن مثل هذه القضية لا تدخل تحت قوله : « أصحائي كالنجوم » وأيضاً فإن ذلك يخفى إلى تتبع رخص المذاهب من غير استناد إلى دليل شرعى ، وقد حكى ابن حزم الإجماع على أن ذلك فسق لا يحل . وأيضاً فانه مؤد إلى إسقاط التكليف فى كل مسألة مختلف فيها ؛ لأن حاصل الأمر مع القول بالتخيير أن للكلف أن يفعل إن شاء ويترك إن شاء ، وهو عين إسقاط التكليف ، بخلاف ما إذا قيد بالترجيح فانه متبع للدليل ، فلا يكون متبعاً للهوى ولا مستقطاً للتكليف لا يقال : إذا اختلفا قلل أحدهما قبل لقاء الآخر جاز ^(٤) فكذلك بعد لقائه ،

والاجتماع طردى

لأننا نقول : كلاً ، بل للاجتماع أثر لأن كل واحد منهما فى الاقتراح طريق موصل ، كما لو وجد دليلاً ولم يطلع على معارضة بعد البحث عليه جاز له العمل . أما إذا اجتماعا واختلفا عليه فهما كدليلين متعارضين أطعم عليهما المجتهد . ولقد

(١) وهى الترجيح هنا

(٢) و (٣) الآيتان نزلت كل منهما على سبب خاص غير سبب نزول الأخرى ، إلا أنهما مشتركتان فى نوع السبب . فعليك بالرجوع لكتب التفسير (٤) أى بدون حاجة إلى طلب أفضلية المجتهد على غيره ، كما هو مذهب القاضى أبى بكر ومن معه للدليل السابق

أشكل القول بالتخير المنسوب إلى القاضي ابن الطيب ، واعتذر عنه بأنه مقيد لا مطلق ، فلا يخير إلا بشرط أن يكون في تخيره في العمل بأحد الدليلين قاصداً لمقتضى الدليل في العمل المذكور ، لا قاصداً لاتباع هواه فيه ، ولا لمقتضى التخير على الجلبة ، فإن التخير الذي هو معنى الإباحة مفقود ههنا ، واتباع الهوى ممنوع فلا بد من هذا القصد . وفي هذا الاعتذار ما فيه ، وهو تناقض ، لأن اتباع أحد الدليلين من غير ترجيح محال ، إذ لا دليل له مع فرض التعارض من غير ترجيح فلا يكون هنالك متبعا إلا هواه

فصل

وقد أدى إغفال هذا الأصل إلى أن صار كثير من مقالة الفقهاء يفتى قريبه أو صديقه بما لا يفتى به غيره من الأقوال ، اتِّباعاً لفرضه ^(١) وشهوته ، أو لفرض ذلك القريب وذلك الصديق

ولقد وجد هذا في الأزمنة السالفة فضلا عن زماننا كما وجد فيه تتبع رخص المذاهب اتباعاً للفرض والشهوة ، وذلك فيما لا يتعلق به فصل قضية وفيما يتعلق به ذلك فأما ما لا يتعلق به فصل قضية بل هو فيما بين الإنسان وبين نفسه في عبادته أو عاداته ففيه من الممايب ما تقدم . وحكي عياض في المدارك قال موسى بن معاوية كنت عند البهلول بن راشد إذ أتاه ابن فلان ، فقال له بهلول : ما أقدمك ؟ قال : نازلة ، رجل ظلمه السلطان فأخفيت وحلفت بالطلاق ثلاثاً ما أخفيت . قال له البهلول : مالك يقول إنه يحنث ^(٢) في زوجته . فقال السائل : وأنا قد سمعته

(١) بل أخرجوا الأمر عن كونه قانوناً شرعياً وجعلوه متجراً ، حتى كتب بعض المؤلفين في فقه الشافعية مانصه (نحن مع الدرهم كثرة وقلة)

(٢) لأن الخوف على النفس أو المال إنما يعد إكراها يرفع أثر الإيمان إذا كان الضرر عائداً على الشخص الخائف نفسه أو ولده ، حتى أن الأب والإخ مثلاً لا يعد الخوف عليهما إكراها يرفع أثر الإيمان ، ولو تحقق الخائف حصول ما ينزل بغير نفسه وولده من الضرر ، فلا يعد إكراها ، وإن كان يطلب منه

يقول وإنما أردت غير هذا . فقال : ما عندي غير ما تسمع . قال فتردد اليه ثلاثا . كل ذلك يقول له البهلول قوله الأول . فلما كان في الثالثة أو الرابعة قال : يا بن فلان ! ما أنصمت الناس ، إذا أتوك في نوازلكم قلم : « قال مالك » . « قال مالك » . فإن نزلت بكم النوازل طلبتم لها الرخص ، الحسن يقول : لاحظت عليه في يمينه فقال السائل : الله أكبر ، قلدها ^(١) الحسن أو كما قال .

وأما ما يتعلق به فصل قضية بين خصمين فالأمر أشد . وفي الموازية كتب عمر بن الخطاب : لا تقض قضاءين في أمر واحد فيختلف عليك أمرك . قال ابن المواز : لا ينبغي للقاضي أن يجتهد في اختلاف الأقاويل ، وقد كره مالك ذلك ولم يجوز له لأحد . وذلك عندي أن يقض قضاء بعض من مضى ، ثم يقض في ذلك الوجه بعينه على آخر بخلافه ، وهو أيضا من قول من مضى ، وهو في أمر واحد . ولو جاز ذلك لأحد لم يشأ أن يقض على هذا بفتيا قوم ويقض في مثله بعينه على قوم بخلافه بفتيا قوم آخرين إلا فعل . فهذا ما قد عابه من مضى وكرهه مالك ولم يره صوابا . وما قاله صواب ؛ فإن القصد من نصب الحكم رفع التشاجر والخصام ، على وجه لا يلحق فيه أحد الخصمين ضرر ، مع عدم تطرق التهمة للحاكم . وهذا النوع من التخصير في الأقوال مضاد لما نكاه

وحكى أحمد بن عبد البر أن قاضيا من قضاة قرطبة كان كثير الاتباع ليحيى . يحيى لا يدل عن رأيه إذا اختلف عليه الفقهاء ، فوقت قضية تفرد فيها يحيى وخالف جميع أهل الشورى ، فأرجأ القاضي القضاء فيها حياة من جماعتهم ، الذين شرعا — ندبا أو وجوبا على الخلاف — لأجل سلامة ذلك الغير . ومحل الحنث إذا لم يكن (ابن فلان) هذا حلف اليمين خوفا على نفسه هو من عقوبته على إخضائه . أما إذا كان كذلك فهو داخل في الإكراه ، ولا حنث في اليمين . وهذا رأى مالك وأصحابه جميعا في الإكراه ، لا يتعقد به يمين ولا بيع ولا غيرهما من سائر العقود والالتزامات

(١) معناه أخذها في عتقه كالغلاصة ، أى أنه هو المسئول عنها وليس مشغولا فأعمل بقوله والمهدة عليه . وتكبيره سرور منه بانقراج أزمته وحل مشكلته .

وقد أدى إغفال هذا الأصل إلى الضلال في الفتوى بالتحليل والتعريم فيما لا يهوى ١٣٧

وردفه قضية أخرى كتب بها إلى يحيى ، فصرف يحيى رسوله ، وقال له : لا أشير عليه بشيء ؛ إذ توقف على القضاء لفلان بما أشرت عليه . فلما انصرف إليه رسوله وعرفته بقوله قلق منه ، وركب من فوره إلى يحيى ، وقال له : لم أظن أن الأمر وقع منك هذا الموضع ، وسوف أقضى له غداً إن شاء الله . فقال له يحيى : وتعمل ذلك صدقاً ؟ قال نعم . قال له : فالآن هيئت غيظي ؛ فاني ظننت إذ خالفتي أحبابي أنك توقفت مستخيراً لله ، متخيراً في الأقوال . فأما إذ صرت تتبع الهوى وتفضي برضى مخلوق ضعيف فلا خير فيما تجيء به ، ولا في إن رضيته منك . فاستعف من ذلك فإنه أستر لك ، وإلا رفعت في عزلك . فرفع يستعفي فمزل وقصة محمد بن يحيى ابن لبابة أخ الشيخ ابن لبابة مشهورة ، ذكرها عياض ، وكانت مما غَضَّ من منصبه . وذلك أنه عزل عن قضاء البيرة لرفع أهلها عليه ، ثم عزل عن الشورى لأشياء نُقِمَتْ عليه ، وسجل بسخطه القاضي حبيب بن زياد ، وأمر بإسقاط عدالته وإزامة بيته ، وأن لا يفتى أحداً . فأقام على ذلك وقتاً ؛ ثم إن الناصر احتاج إلى شراء مجشر من أحباس المرضى بقرطبة بعودة النهر ، فشكا إلى القاضي ابن بقي أمره وضرورته إليه ، لمقابلته مُنْزَهَةً وتأذيه برويتهم أو أن تطلعه من علاليه ، فقال له ابن بقي : لا حيلة عندي فيه ، وهو أولى أن يحاط بحرمة الجلوس . فقال له : فتكلم مع الفقهاء فيه ، وعرفهم رغبتى وما أجزله من أضعاف القيمة فيه ، فلملمهم أن يجدوا لى في ذلك رخصة . فتكلم ابن بقي معهم ، فلم يجعلوا إليه سبيلاً . فغضب الناصر عليهم ، وأمر الوزراء بالتوجه فيهم إلى القصر وتوبيخهم . فخرت بينهم وبين الوزراء مكالمة ، ولم يصل الناصر معهم إلى مقصوده . وبلغ ابن لبابة هذا الخبر ، فرفع إلى الناصر ينضُّ من أصحابه الفقهاء ، ويقول : إنهم حُجِّروا عليه واسماً ، ولو كان حاضراً لأفتاه بجواز المعاضة وتقلدها وناظر أصحابه فيها . فوقع الأمر بنفس الناصر ، وأمر بإعادة محمد بن لبابة إلى الشورى على حالته الأولى . ثم أمر القاضي بإعادة المشورة في المسألة ، فاجتمع القاضي والفقهاء ، وجاء ابن لبابة . آخرهم ، وعرفهم القاضي ابن بقي بالمسألة التي جمعهم لأجلها وغبطة المعاضة فيها .

فقال جميعهم بقولهم الأول من المنع من تغيير الحبس عن وجهه . وابن لبابة ساكت . فقال له القاضي : ما تقول أنت يا أبا عبد الله : قال أما قول إمامنا مالك بن أنس . فالذي قاله أصحابنا الفقهاء . وأما أهل العراق فإنهم لا يميزون^(١) المجلس أصلاً ، وهم علماء أعلام يهتدى بهم أكثر الأئمة ؛ وإذ بأمر المؤمنين من الحاجة الى هذا المجسر ما به فما ينبغي أن يرد عنه ، وله في السنة فسحة ، وأنا أقول فيه بقول أهل العراق ، وأشهد ذلك رأياً . فقال له الفقهاء : سبحان الله ! تترك قول مالك الذي أفتى به أسلافنا ومضوا عليه ، واعتقده بعدهم وأفتينا به لا نحمد عنه بوجه ، وهو رأى أمير المؤمنين ورأى الأئمة آبائه ؟ فقال له محمد بن يحيى : ناشدتك الله العظيم ، ألم تنزل بأحلمكم ملّةً بلغت بكم أن أخذتم فيها بقول غير مالك في خاصة أنفسكم وأرخصتم لأنفسكم ؟ قالوا : بلى . قال : فأمر المؤمنين أولى بذلك ، فخذوا به ما أخذكم ، وتلقوا بقول من يوافقه من العلماء ، فكلهم قدوة . فسكتوا ، فقال للقاضي : أنه الى أمير المؤمنين فتياي . فكتب القاضي الى أمير المؤمنين بصورة المجلس ، وبقى مع أصحابه بمكلمهم الى أن أتى الجواب بأن يأخذ له فتيا محمد ابن يحيى بن لبابة ، وينفذ ذلك ويعرض الرضى من هذا المجسر بأمره بمينة عجب^(٢) ، وكانت عظيمة القدر جداً تزيد أضعافاً على المجسر . ثم جرى .

(١) في كتاب البدائع في مذهب الخفية : أنه ينبغي على الخلاف بين أى خفية وصاحبه في جواز الوقف وعدمه أنه لو بنى رباطاً أو خاناً للمجتازين أو سقاية للسبلين لا تزول رقة العين عن ملكه عند أى خفية إلا اذا أضاف الوقف الى ما بعد الموت بأن قال : إذا مت فقد جعلت دارى مثلاً وقفاً على كذا ومثله اذا حكم به حاكم . أما عند صاحبه فيزول الملك بدون توقف على الاضافة الى ما بعد الموت وبدون حكم الحاكم .

(٢) في زيادات شارح القاموس في مادة مينة مانعه (والمينة بالكسر اسم لعدة قرى - الى أن قال : ومينة عجب بالاندلس منها خلف بن سعيد المتوفى بالاندلس سنة ٣٠٥) . قوله في الجزء الثالث من الاعتصام في فصل أسباب الخلاف (ويعرض من هذا المجسر بأمره بمينة عجيبة) لا يقتضى أن يكون هنا تحريف ، بل

وقد أدى اغتيال هذا الأصل إلى الضلال في الفتوى بالتحليل والتعريم تبعاً للهوى ١٣٩

من عند أمير المؤمنين بكتاب منه إلى ابن لبابة هذا بولايتهم خطّة الوثائق ، ليكون هو التولى لمقد هذه الماوضة . فهى بالولاية ، وأمضى القاضى الحكم بفتواه وأشهد عليه وانصرفوا . فلم يزل ابن لبابة يقتل خطة الوثائق والشورى إلى أن مات سنة ست وثلاثين وثلاثمائة . قال القاضى عياض ذا كرت بعض مشايخنا مرة بهذا الخبر فقال : ينبغي أن يضاف هذا الخبر الذى حل سجل السخطة إلى سجل السخطة ، فهو أولى وأشد في السخطة مما تضمنه . أو كما قال

وذكر الباجى في كتاب « التبيين لسنن المهتدين » حكاية أخرى في أثناء كلامه في معنى هذه المسألة ، قال : وربما زعم بعضهم أن النظر والاستدلال الأخذ من أقاويل مالك وأصحابه بأيهما شاء ، دون أن يخرج عنها ولا يميل^(١) إلى ما مال منها لوجه يوجب له ذلك ؛ فيقضى في قضية بقول مالك ، وإذا تكررت تلك القضية كان له أن يقضى فيها بقول ابن القاسم مخالفاً للقول الأول ، لا رأى تجديد له ، وإنما ذلك بحسب اختياره . قال : ولقد حدثني من أوثقه أنه أكرى جزءاً من أرض على الإشاعة ، ثم إن رجلاً آخر أكرى باقى الأرض ، فأراد المكترى الأول أن يأخذ بالشفعة وغاب عن البلد ، فأقضى المكترى الثانى بأحدى الروايتين عن مالك أن لا شفعة فى الاجارات . قال لى : فوردت من سفوى ؛ فسألت أولئك الفقهاء — وهم أهل حفظ فى المسائل ومصلاح فى الدين — عن مسألتى . فقالوا : ما علمنا أنها لك ؛ إذ كانت لك المسألة أخذنا لك برواية أشهب عن مالك بالشفعة فيها ، فأفتانى جميعهم بالشفعة ، فقضى لى بها ،

قوله (وكانت عظيمة القدر الخ) يقتضى أنها كانت معروفة بأعيانها كما هو مقتضى كونها اسماً لهذه البلدة بالاندلس

(١) أى ولا يلزم أن يكون ميله إلى أحد هذه الأقوال بمقتضى وجه ومرجح . إلا أنه يبق الكلام فى معنى كون هذا نظراً واستدلالاً . وأى شبهة ولو ضعيفة لهذا الزعم ؟ مع قوله (ولا يميل الخ)

قال وأخبرني رجلٌ عن كثير من قهء هذا الصنف مشهور بالحفظ والتقدم أنه كان يقول معلنا غير مستتر : إن الذي لصديق عليّ إذا وقعت له حكومة أن أفتيه بالرواية التي توافقه . قال الباجي : ولو اعتقد هذا القائل أن مثل هذا لا يحل له ما استجازه ، ولو استجازه لم يعلن به ولا أخبر به عن نفسه . قال وكثيراً ما يسألني من تقع له مسألة من الأيمان ونحوها « لعل فيها رواية ؟ » أو « لعل فيها رخصة » وهم يرون أن هذا من الأمور الشائنة الجائزة . ولو كان تكرر عليهم إنكار الفقهاء لمثل هذا لما طولبوا به ولا طلبوه مني ولا من سواي ، وهذا مما لاخلاف بين المسلمين ممن يستد به في الاجماع أنه لا يجوز ولا يسوغ ولا يحل لأحد أن يفتي في دين الله . إلا بالحق الذي يعتقده أنه حق ، رضى بذلك من رضى به ، وسخطه من سخطه ، وإنا الملقى بخبر عن الله تعالى في حكمه ، فكيف يخبر عنه إلا بما يعتقده أنه حكم به وأوجب به والله تعالى يقول لنبيه عليه الصلاة والسلام : (وَأَنْ احْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ) الآية ! فكيف يجوز لهذا الملقى أن يفتي بما يشتهي ، أو يفتي زيداً بما لا يفتي به عمراً ، لصداقة تكون بينهما أو غير ذلك من الأغراض ؟ وإنا يجب للملقى أن يعلم أن الله أمره أن يحكم بما أنزل الله من الحق فيجتهد في طلبه ، ونهاه أن يخالفه وينحرف عنه . وكيف له بالخلاص مع كونه من أهل العلم والاجتهاد إلا بتوفيق الله وعونه وعصمته ؟

هنا ما ذكره . وفيه بيان ما تقدم من أن الفقيه ^(١) لا يحل له أن يتخير بمض الأقوال بمجرد التشهي والأغراض من غير اجتهاد ، ولا أن يفتي به أحداً . والمقلد في اختلاف الأقوال عليه مثل هذا الملقى الذي ذكر ، فإنه إنما أنكر ذلك على غير مجتهد أن ينقل عن مجتهد بالهوى . وأما المجتهد فهو أخرى بهذا الأمر

(١) المراد به غير المجتهد ، ممن يعرف أقوال المجتهدين ، لا منه الذي تقدم الكلام عن الباجي في الإنكار عليه . فالمجتهد من باب أولى

فصل

وقد زاد هذا الأمر على قدر الكفاية ، حتى صار الخلاف في المسائل معدوداً في حجاج الإباحة ، ووقع فيما تقدم وتأخر من الزمان الاعتماد في جواز الفعل على كونه مختلفاً فيه بين أهل العلم ، لا بمعنى مراعاة الخلاف ، فإن له نظراً آخر ^(١) ، بل في غير ذلك . فربما وقع الافتاء في المسألة بالنعم ، فيقال : لم تمنع المسألة مختلف فيها فيجعل الخلاف حجة في الجواز لمجرد كونها مختلفاً فيها ، لا لدليل يدل على صحة مذهب الجواز ، ولا لتقليد من هو أولى بالتقليد من القائل بالنعم . وهو عين الخطأ

على الشريعة حيث جعل مالهيس بمتمتع ومتعمدا ومالهيس بحجة حجة . حكى الخطابي في مسألة البتاع المذكور في الحديث عن بعض الناس أنه قال :

إن الناس لما اختلفوا في الأثربة وأجمعوا على تحريم خمر العنب واختلفوا فيما سواه حرماً ما أجمعوا على تحريمه وأجمعوا ما سواه . قال وهذا خطأ فاحش ، وقد أمر الله تعالى المتنازعين أن يردوا ما تنازعوا فيه إلى الله والرسول ، قال : ولولم مآذهب إليه هذا القائل لزم مثله في الربا والصرف ونكاح المتعة لأن الأمة قد اختلفت فيها . قال : وليس الاختلاف حجة وبيان السنة حجة ^(٢) على المختلفين من الأولين والآخرين . هذا مختصر ما قال . والقائل بهذا راجع إلى أن يبيع ما يشتهي ، ويجعل القول للموافق حجة له ويدبرها عن نفسه ، فهو قد أخذ القول وسيلة إلى اتباع هواه ، لا وسيلة إلى تعواه وذلك أبطله ، أن يكون ممثلاً لأمر الشارع ، وأقرب إلى أن يكون ممن اتخذ الله هواه . ومن هذا أيضاً جعل بعض الناس الاختلاف رحمة للتوسع في الأموال وعدم التصجير على رأى واحد ، ويحتج في ذلك بما روى عن القاسم ^(١) يأتي في الفصل الثامن وهو أنه يراعى الخلاف بعد الوقوع والنزول ، لأنه حينئذ يتجدد نظر واجتهاد آخر

(٢) أى وقد يثبت فيما اختلفوا فيه : من مسكر غير العنب ، وأنواع الربا ، ونكاح المتعة ، والصرف ، وغيرها . فلا يمكن الاحتجاج بالخلاف

ابن محمد وعمر بن عبد العزيز وغيرهما مما تقدم ذكره ، ويقول إن الاختلاف رحمة وربما صرح صاحب هذا القول بالتشريع على من لازم القول المشهور أو الموافق للدليل أو الراجح عند أهل النظر والذي عليه أكثر المسلمين . ويقول له : لقد جبرت واسعا ، ومبلى بالناس إلى الحرج ، وما في الدين من حرج ، وما أشبه ذلك . وهذا القول خطأ كله وجعل بما وضعت له الشريعة . والتوفيق بيد الله . وقد مر من الدليل على خلاف ما قولوه ما فيه كفاية والحمد لله . ولكن تقرر منه ههنا بعضا على وجه لم يتقدم مثله .

وذلك أن المتخير بالقولين مثلا بمجرد موافقة الفرض إما أن يكون حاكما به ، أو مفتيا ، أو مقلدا عاملا بما أفناه به المقلد .

(أما الأول) فلا يصح على الإطلاق ، لأنه إن كان متخييرا بلا دليل لم يكن أحد الخصمين بالحكم له أولى من الآخر ، إذ لا مرجح عنده بالفرض إلا التشهي . فلا يمكن إتخاذ حكم على أحدهما إلا مع الحيف على الآخر . ثم إن وقعت له تلك النازلة بالنسبة إلى خصمين آخرين فكذلك ، أو بالنسبة إلى الأول فكذلك ، أو يحكم لهذا مرة ولهذا مرة . وكل ذلك باطل ومؤد إلى مفاسد لا تنضبط بحصر . ومن ههنا شرطوا في الحاكم بلوغ درجة الاجتهاد ، وحين فقد لم يكن بد من الانضباط إلى أمر واحد كما فعل ولاية قرطبة حين شرطوا على الحاكم أن لا يحكم إلا بمذهب فلان ^(١) ما وجده ، ثم بمذهب فلان . فانضبطت الأحكام بذلك . وارتفعت المفاسد المتوقعة من غير ذلك الارتباط . وهذا معنى أوضح من إطناب فيه . (وأما الثاني) فإنه إذا أفتى بالقولين مما على التخيير فقد أفتى في النازلة بالإباحة وإطلاق العنان ، وهو قول ثالث ^(٢) خارج عن القولين . وهذا لا يجوز له

(١) هو ابن القاسم ، كما قاله الباجي

(٢) فإن تخييره للسائل في الأخذ بأي القولين شاء إباحة له أن يعمل بأحدهما . وهو غير نفس القولين الدائرين بين قائل والاثبات من القائل الآخر .

وقد زعم بعضهم باطلاً أن اختلاف أهل العلم في الشيء حجة على جوازه ١٤٣:

إن لم يبلغ درجة الاجتهاد باتفاق . وإن بلغها لم يصح له القولان في وقت واحد ونازلة واحدة أيضاً حسباً بسطه أهل الأصول . وأيضاً فإن الفتى قد أتماه المستفتى مقام الحاكم على نفسه ، إلا أنه لا يلزمه الفتى ما أفاته به . فكما لا يجوز للعالم التخيير كذلك هنا

(وأما إن كان عامياً) فهو قد استند في فتواه إلى شهوته وهواه ، واتباع الهوى عين مخالفة الشرع . ولأن العامي إنما حكم العلم على نفسه ليخرج عن اتباع هواه ، ولهذا بشت الرسل وأنزلت الكتب ، فإن العبد في تقلباته دائر بين لمتين . لمة ملك ، ولمة شيطان . فهو يخير بحكم الابتلاء^(١) في الميل مع أحد الجانبين ، وقد قال تعالى : (ونفسٍ ومآسٍ وأهملها فجورها وقواها) (إنا هديناه السبيل إما شاكراً وإما كفوراً) (وهديناه النجدين) . وعامة الأقوال الجارية في مسائل الفتى إنما تدور بين التثني والاثبات^(٢) . والهوى لا يصدوما . فإذا عرض العامي نازلته على الفتى فهو قائل له « أخرجني عن هوائى ودلني على اتباع الحق » . فلا يمكن — والحال هذه — أن يقول له : « في مسألتك قولان » ، فاختار لشهوته . أيهما شئت ؟ فان معنى هذا تحكيم الهوى دون الشرع ، ولا ينبغي من هذا أن يقول .

ولإنشاء حكم شرعي كهذه الإباحة لا يصح قطعاً إلا من مجتهد بدليل ، والقرض خلافه . وهذا أولى من قوله (وإن بلغها الخ) لأنه سلم أن الإباحة قول ثالث غير التثني والاثبات ، وعليه لا يكون مانع يمنع المجتهد — إذا وقع له الدليل على الإباحة ومخالفة القولين — من إثباتها وتقريرها حكماً شرعياً . فليس الموضوع حينئذ موضوع قولين مجتهد حتى يتأتى فيه الرد بما بسطه الأصوليون في مسألة أنه لا يصح أن يكون لمجتهد قولان في مسألة واحدة ، بل هو حينئذ قول واحد بالإباحة . على أن الإباحة هنا ليست معقولة ؛ لأن الإباحة تخيير بين فعل شيء وتركه ، والذي هنا ترديد بين الامتناع من فعل الشيء لأنه حرام وبين فعله لأنه مباح . فليست تخييراً بين الفعل والترك .

(١) أى لا يحكم التشريع ، وإلا فهو مطالب بمقتضى الأولى لا غير

(٢) أى طلب الفعل أو الترك

ما فعلت الا بقول عالم ، لأنه حيلة من جملة الحيل التي تنصبها النفس وقاية عن القال والقيل ، وشبكة لنيل الأغراض الدنيوية ، وتسليط المفتي العامي على تحكيم المولى بعد أن طلب منه لإخراجة عن هواه رمى في عمائة وحمل بالشرعية ، وغش في النصيحة وهذا المعنى جار في الحاكم وغيره والتوفيق بيد الله تعالى

فصل

واعترض بعض المتأخرين على من منع من تتبع^(١) رخص المذاهب ، وأنه إنما يجوز الانتقال الى مذهب بكاله فقال : إن أراد المانع ما هو على خلاف الأمور الاربعة التي ينقض فيها قضاء القاضي فسلم . وإن أراد ما فيه توسعة على المكلف فممنوع . ان لم يكن على خلاف ذلك . بل قوله عليه الصلاة والسلام : (بُيِّتَتْ)

(١) اختلفوا هل يجب على العامي التزام مذهب معين في كل واقعة ؟ فقال به جماعة ، وقال الآكثرون لا يلزمه ، وبه قال احد . أما إذا التزم مذهباً معيناً فلهم في ذلك خلاف آخر : وهو هل يجوز له أن يخالف إمامه ويأخذ بقول آخر في بعض المسائل ؟ فنه بعضهم مطلقاً ، وأجازوه بعضهم كذلك ، وفصل بعضهم بين أن يكون بعد العمل أو الحكم أو قبلهما . أما لو اختار المقلد من كل مذهب ما هو الأخف والأسهل فقال احمد والمروزي : يفسق . وقال الأوزاعي : من أخذ بنواذر العلماء خرج عن الاسلام . وتقدم قل المؤلف عن ابن حزم الاجماع على تفسير متبوع الرخص . وهذا تعلم أنه لا تلازم بين منع تتبع الرخص وعدم الانتقال الى مذهب إلا بكاله ؛ فتبج الرخص فسق ، والأخذ بقول غير إمامه في بعض المسائل عرفت ما فيه من الخلاف . وعلى كل حال متى لم يكن تلاعباً ولا تتبعاً للرخص لا حرج فيه على الصحيح ، ما لم يترتب عليه التفتيق ، وإلا منع ، فلا يصح جعل قوله (وأنه إنما يجوز الانتقال الخ) عطف تفسير (من منع) الا على قول ضعيف . وسأيت في الفصل بعده ما يقتضي أن تتبع الرخص أعم من الأخذ بغير مذهب إمامه ومن الأخذ بقول مرجوح في المذهب . وعليه فلا يصح جعل قوله (وأنه إنما يجوز الخ) تفسيراً ، لأنه لا يكون تفسيراً للشيء بما هو أخص منه

(فصل خامس) وربما استجاز ذلك بعضهم في وقائع يظنهم مواطن الضرورة ١٤٥

بالحَنِيفِيَّةِ السَّخَّةِ (١) « يقتضى جواز ذلك ، لأنه نوع من اللطف بالبعد والشرية لم ترد بقصد مشاق العباد ، بل بتحصيل المصالح . وأنت تعلم بما تقدم مافى هذا الكلام ، لأن الحنيفية السخة إنما آتى فيها السماح مقيداً بما هو جار على أصولها . وليس تتبع الرخص ولا اختيار الأقوال بالتشهى بثابت من أصولها . فاقاله عين الدعوى . ثم قول : تتبع الرخص ميل مع أهواء النفوس ، والشرع جاء بالنهى عن اتباع الهوى . فهذا مضاد لتلك الأصل المتفق عليه ، ومضاد أيضاً لقوله تعالى : (فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ) وموضع الخلاف موضع تنازع ، فلا يصح أن يرد إلى أهواء النفوس ، وإنما يرد إلى الشريعة وهى تبين الراجح من القولين فيجب اتباعه ، لا الموافق للعرض

فصل

وربما استجاز هذا بعضهم في مواطن يدعى فيها الضرورة وإلجاء الحاجة ، بناء على أن الضرورات تبيح المحظورات ، فيأخذ عند ذلك بما يوافق العرض حتى إذا نزلت المسألة على حالة لا ضرورة فيها ، ولا حاجة إلى الأخذ بالقول المرجوح أو الخارج (٢) عن المذهب ، أخذ فيها بالقول المنهى أو الراجح في المذهب . فهذا أيضاً من ذلك الطراز المتقدم ؛ فإن حاصله الأخذ بما يوافق الهوى الحاضر . ومحال الضرورات معاومة من الشريعة ؛ فإن كانت هذه المسألة منها فصاحب المذهب قد تكفل ببيانها أخذاً عن صاحب الشرع ، فلا حاجة إلى الانتقال عنها ؛ وإن لم تكن منها فزعم الزاعم أنها خطأ فاحش ، ودعوى غير مقبولة

(١) تمامه (ومن خالف سني فليس مني) أخرجه الخطيب وهو حديث حسن لغيره .
(٢) بناء على ما تقدم له من جعله من باب تتبع الرخص ، وهو مبنى على وجوب التزام مذهب معين في كل واقعة ، وأنه إنما يجوز الانتقال إلى مذهب بأكاله . وقد عرفت ما فيه

وقد وقع في نوازل ابن رشد من هذا مسألة نكاح المتعة . ويذكر عن الإمام المازري أنه سئل : ماقول فيما اضطر الناس اليه في هذا الزمان — والضرورات تبيح المحظورات — من معاملة قراء أهل البدو في سنى الجذب ، إذ يحتاجون إلى الطعام فيشترونه بالدين إلى الحصاد أو الجذاذ ، فإذا حل الأجل قالوا لغرمائهم : ما عندنا إلا الطعام فز بما صدقوا في ذلك ، فيضطر أرباب الديون إلى أخذه منهم ، خوفاً أن يذهب قههم بأيديهم بأكل أو غيره ؛ لفقهم ، ولاضطرار من كان من أرباب الديون حضرياً إلى الرجوع إلى حضرته ، ولاحكام بالبادية أيضاً ، مع ما في المذهب في ذلك من الرخصة إن لم يكن هنالك شرط ولا عادة ، وإباحة كثير من قهها . الأمصار لتلك وغيره من يبيع الآجال خلافاً للقول بالذرائع . فأجاب : إن أردت بما أشرت إليه إباحة أخذ طعام عن ثمن طعام هو جنس مخالف لما اقتضى هذا ممنوع^(١) في المذهب ، ولا رخصة فيه عند أهل المذهب كاتروهم . قال : ولست بمن يحمل الناس على غير المعروف المشهور من مذهب مالك وأصحابه ؛ لأن الورع قل ، بل كاد يعدم ، والتحفظ على البيانات كذلك ، وكثرت الشهوات ، وكثر من يدعى العلم ويتجاسر على الفتوى فيه . فلو فتح لهم باب في مخالفة المذهب لانتع الخرق على الواقع ، وهاكوا حجاب هيئة المذهب . وهذا من المفسدات^(٢) التي لاخفاء بها ؛ ولكن إذا لم يقدر على أخذ الثمن إلا أن يأخذ طعاماً ، فليأخذه منهم من يبيعه على ملك مُنفذه إلى الحاضرة ، ويقبض البائع الثمن ، ويفعل ذلك بإشهاد من غير تحيل على إظهار مايجوز . فانظر : كيف لم يستجز — وهو المتفق على إمامته — الفتوى بنير مشهور المذهب ، ولا بنير مايعرف منه ؛ بناء على

(١) لأنه يؤول الأمر إلى بيع طعام بطعام نسيت والثمن التقدي المتوسط ملغى .

وهذا بناء على التزام سد الذرائع كما هو المذهب

(٢) لأنه يكون تحكيماً للهوى ، فلا يسير إلا حيث يكون غرضه وشهوته ، ولا

يكون داخل تحت قانون شرعى يضبط به تصرفاته

قاعدة مصلحة ضرورية ، إذ قل الورع والديانة من كثير ممن ينتصب لبث العلم والفتوى كما تقدم تمثيله . فلو فتح لهم هذا الباب لأخلت عرى المذهب ، بل جميع المذاهب ؛ لأن ماوجب لشيء . وجب لمثله ، وظهر أن تلك الضرورة التي ادعيت في السؤال ليست بضرورية

فصل

وقد أذكر هذا المعنى جملة بما في اتباع ^(١) رخص المذاهب من المفاسد ، سوى ما تقدم ذكره في تضاعيف المسألة ؛ كالانسلاخ من الدين بترك اتباع الدليل ^(٢) إلى اتباع الخلاف ، وكالاستهانة بالدين إذ يصير بهذا الاعتبار سبباً لا ينضبط ^(٣) ، وكترك ^(٤) ما هو معلوم إلى ما ليس بمعلوم . لأن المذاهب الخارجة عن مذهب مالك في هذه الأمصار مجهولة ، وكأنحرام قانون السياسة الشرعية ^(٥) بترك الانضباط إلى

(١) راجع التحرير لابن الكمال في الأصول في باب التقليد ، فقد أجاز تتبع رخص المذاهب . وقال شارحه : لكن ما نقل عن ابن عبد البر (لا يجوز للعالمى تتبع الرخص لإجماعاً) إن صح احتاج إلى جواب ، ويمكن أن يقال : لا نسلم صحة الإجماع فقد روى عن أحمد عدم تفسير متبوع الرخص في رواية أخرى وعن أبي هريرة أنه لا يفسق

(٢) كما يقول الله تعالى (فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون الآية ١)

(٣) فلا يحجر النفوس عن هواها ولا يقفها عند حد

(٤) هذه المفسدة قاصرة على حالة ما إذا لم تعلم المسألة المقلد فيها بتفاصيلها في المذهب الآخر ، كما كان الحال في ذلك الزمان . أما الآن فقد ترتفع هذه المفسدة

(٥) وهي الطرق العادلة التي تخرج الحق من الظالم وتدفع كثيراً من المظالم .

ولإهمالها يضيع الحقوق ، ويعطل الحدود ، ويجري أهل الفساد . ويندرج فيها كل

ما شرع لسياسة الناس وزجر المتعدين ، وسواء منها ما كان لصيانة النفوس كالقصاص

أو صيانة الأنساب كحد الزنا . أو الأعراض كحد القذف ، والتعزير على السب ، أو

لصيانة الأموال كحد السرقة والحراقة ، أو لحفظ العقل كحد الخمر ، أو ما كان من

١٤٨ (فصل سابع) وقد قال بعضهم يجب الأخذ بأخف القولين طلبا لليسر في الدين

أمر معروف ، وكافضائه إلى القول بتلفيق المذاهب على وجه يخرق ^(١) إجماعهم ، وغير ذلك من المفاسد التي يكثر تعدادها . ولولا خوف الاطالة والخروج عن الغرض لبسطت من ذلك ، ولكن فيما تقدم منه كاف . والحمد لله

فصل

وقد بنوا أيضا على هذا المعنى مسألة أخرى وهي :

هل يجب الأخذ بأخف القولين ؟ أم بأقلهما ؟ ^(٢) واستدل لمن قال بالأخف

الأحكام للردع والتعزير ؛ كجزاء الصيد للحرم ، وكفارة الظهار واليمين ، وهجر المرأة وضربها في الشوز ، وقصة الثلاثة الذين تخلفوا في غزوة تبوك ، وما يتصل بذلك من الكشف عن أصحاب الجرائم بالتخليط عليهم بالأرهاب والضرب والسجن ، وتعليق الشهود ، وسؤالهم قبل مرتبة السؤال ، وتفريق الشهود عند أداء الشهادة ، وتفريق المتهمين ، وإيهام البعض بأن غيره أقر ليقر ، وهكذا من الأمور التي توصل إلى معرفة الحقيقة بدون اقتصار على سماع البيّنات وتوجيه الإيمان . ولا يخفى أن القسم الأخير الذي قلنا فيه (وما يتصل بذلك الخ) مختلف فيه ، وإنما سيّله سيّلا الصالح المرسله أوشيه بها ، ففيه الخلاف باعتباره — وهو الذي ينفى التعويل عليه — وعدم اعتباره . فإذا ورد هذان القولان فيه أو في شيء من الأنواع السابقة عليه وحكنا أو أفتينا كل واحد بما يشتهي أو تشتهى انخرم قانون السياسة الشرعية ، ولم يكن هناك ضابط للعدالة بين الناس . وهذا مفسدة أي مفسدة تؤدي إلى الفوضى والظلم قضيع الحقوق وتعطل الحدود ويجترى أهل الفساد

(١) كما إذا قلنا مالكا في عدم نقض الوضوء بالقهقهة في الصلاة ، وأبا حنيفة في عدم النقض بمس الذكر ، وصلى ، فهذه صلاة يجمع منهما على فسادها ؛ وكذا إذا قلنا حائضا في عدم النقض بلبس المرأة خاليا عن قصد الشهوة ووجودها والشافعي في ألا كفءا بمسح بعض الرأس فوضوءه باطل وصلاته كذلك وكن تزوج بلا صداق ولا ولي ولا شهود

(٢) حكاه أبو منصور عن أهل الظاهر وهذا القول ومقابله لا يصحان لأن الواجب كما قال المؤلف — الرجوع للدليل الشرعي لا غير ، سواء أفضى بالأخف أم

بقوله تعالى : (يَرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ) الآية ! وقوله : (وما جعل عليكم في الدين من حرج) وقوله عليه الصلاة والسلام : « لا ضرر ولا ضرار »^(١) وقوله : « بُعِثْتُ بِالْخَنِيفَةِ السَّعَةِ »^(٢) . وكل ذلك يناقش شرع الشاق الثقيل . ومن جهة القياس أن الله غني كريم ، والعبد محتاج فقير ، وإذا وقع التعارض بين المجانين كان الحل على جانب الغنى أولى

والجواب عن هذا ما تقدم^(٣) ، وهو أيضاً مؤد إلى إيجاب إسقاط التكليف جملة ، فإن التكليف كلها شاقة ثقيلة ، ولذلك سميت تكليفاً ، من الكلفة وهي المشقة . فإذا كانت المشقة حيث لحقت في التكليف تقتضي الرخاء بهذه الدلائل لزم ذلك في الطهارات والصلوات والزكوات والحج والجهاد وغير ذلك ولا يفت عند حد إلا إذا لم يبق على العبد تكليف ، وهذا محال . فما أدى إليه مثله ؛ فإن رفع الشريعة مع فرض وضعها محال ، ثم قال المنتصر لهذا الرأي إنه يرجع حاصله إلى أن الأصل في الملاذ الإذن ، وفي المضار الحرمة . وهو أصل قرره في موضع آخر . وقد تقدم التنبيه على ما فيه في كتاب المقاصد^(٤) وإذا حكمنا ذلك الأصل هنا لزم منه أن الأصل رفع التكليف بعد وضعه على المكلف ، وهذا كله إنما جره علم الالتفات إلى ما تقدم

بالأقل . ثم في القول بالأخذ بالأخف مطلقاً ما تقدم من المفاسد التي أشير إليها في الفصل السابق

(١) تقدم (ج ٢ - ص ٤٦)

(٢) تقدم (ج ٤ - ص ١٤٥)

(٣) وهو أن سماحة الشريعة إنما جاءت مقيدة بما هو جار على أصولها ؛ وأتباع هو النفوس وعدم الرجوع إلى الدليل يناقش أصولها

(٤) وتقدم في المسألة الثالثة عشرة من كتاب الأدلة حيث قال هناك إنه يحكميم الهوى على الأدلة حتى تكون الأدلة تابعة لا متبوعة

فصل

فإن قيل ^(١) : فامعنى مراعاة الخلاف المذكورة في المذهب المالكي ؟ فإن الظاهر فيها أنها اعتبار للخلاف ، فلذلك نجد المسائل المتفق عليها لا يراعى فيها غير دليلها فإن كانت مختلفا فيها روى فيها قول المخلف وإن كان على خلاف الدليل الرجح عند المالكي ، فلم يعامل المسائل المختلف فيها معاملة المتفق عليها ، ألا تراهم يقولون : كل نكاح فاسد اختلف فيه فإنه يثبت به ^(٢) الميراث ويفتقر في فسحه إلى الطلاق ، وإذا دخل مع الإمام في الركوع وكبر للركوع ناسيا تكبير الاحرام فإنه يتأدى مع الإمام مراعاة ^(٣) لقول من قال إن تكبيرة الركوع تجزئ عن تكبيرة الإحرام ، وكذلك من قام إلى الثالثة في النافلة وعقدها يضيف إليها رابعة ، مراعاة لقول من يحيز التنفل بأربع . بخلاف المسائل المتفق عليها فإنه لا يراعى فيها غير دلائلها ، ومثله جار في عقود البيع وغيرها ، فلا يماثلون الفاسد المختلف في فساده معاملة ^(٤) المتفق على فساده ، ويملكون التفرقة بالخلاف فأنت تراهم يعتبرون الخلاف . وهو مضاد لما تقرر في المسألة

- (١) رجوع إلى معارضة أصل المسألة ، ولكن بشئ لم يتقدم له في أدلة المعارضة السابقة ، وأفرده هنا لاحتياجه إلى مزيد بيان وتحقيق
- (٢) لأنه بعد الوقوع تعلق به حق كل من الزوجين والأولاد ، ويتعلق به من المصلحة وأدلتها ما يرجح قول المخالف
- (٣) بعد الوقوع تعلق به دليل عدم جواز إبطال الأعمال ، وهو يرجح دليل المخالف وقوته في هذه الحالة
- (٤) البيع يباعا فاسدا مجمعا على فساده يجب رده إن لم يفت فإن فات مضى بقيته إن كان مقوما ومثله إن كان مثليا ، أما المختلف في فساده فيجب رده إن لم يفت أيضا بفسخ الحاكم أو من يقوم مقامه فإن فات مضى بالثمن فحل الفرق بينهما عند الفوات لأنه إذ ذاك يتعلق به حق لكل من المتبايعين ، وهو يقوى النظر في اعتبار دليل مصحح البيع المختلف فيه والبناء عليه ، فيمضى بالثمن نفسه

فاعلم أن المسألة قد أشكلت على طائفة، منهم ابن عبد البر؛ فانه قال: «الخلاف لا يكون حجة في الشريعة»، وما قاله ظاهر، فان دليلي القولين لا بد أن يكونا متعارضين كل واحد منهما يقتضي ضد ما يقتضيه الآخر، وإعطاء كل واحد منهما ما يقتضيه الآخر أو بعض ما يقتضيه هو معنى مراعاة الخلاف، وهو جمع بين متنافيين كما تقدم^(١)، وقد سألت عنها جماعة من الشيوخ الذين أدركتهم؛ ففهم من تأول العبارة ولم يحملها على ظاهرها، بل أنكر مقتضاها بناء على أنها لا أصل لها، وذلك بأن يكون دليل المسألة يقتضي المنع ابتداء ويكون هو الراجح ثم بعد الوقوع يصير الراجح مرجوحا لمعارضة دليل آخر يقتضي رجحان دليل المخالف، فيكون القول بأحدهما في غير الوجه الذي يقول فيه بالقول الآخر، فالأول^(٢) فيما بعد الوقوع، والآخر فيما قبله، وهما مسألتان مختلفتان^(٣)، فليس

(١) أى في أدلة أصل المسألة

(٢) لعل مراده بالأول تأويلها وحملها على غير ظاهرها، وبالأخر إنكار

مقتضاها. وإلا لحق العبارة العكس

(٣) حالة ما بعد الوقوع ليست كحالة ما قبله؛ لأنه بعده تنفأ أمور جديدة تستدعي نظرا جديدا، وتجد إشكالات لا ينص على إلابناء على الأمر الواقع بالفعل، واعتباره شرعا بالنظر لقول المخالف. وإن كان ضعيفا في أصل النظر، لكن لما وقع الأمر على مقتضاء روعيت المصلحة، وتجد الاجتهاد في المسألة من جديد بنظر وأدلة أخرى، وعليه فبعد الوقوع تكون مسألة أخرى غيرها باعتبار ما قبله، وهو تأويل قوى جدا كما ترى: عليك باختبار مسأله، ولعلك لا تجد صورة يصعب فيها التطبيق كما أشرنا إليه في المسائل التي ذكرها، إلا في الشاذ، كما في نذب التسمية للبالكي في قراءة الفاتحة خروجها من خلاف الشافعي، وميائني في هذا توقف المؤلف واعتراضه في تقريره الآتي. نعم يوجد في مذهب مالك عبارة (هذا مشهور مبنى على ضعيف) ولكنه ليس من موضوع مراعاة الخلاف بعد الوقوع، الذي هو موضوع الكلام، بل هذا طريق آخر. يرشدك إلى هذا أنه ليس كل مشهور قويا ومعتمدا فكثيرا ما يقابل المشهور بالراجح

جمعا بين متناقضين ولا قولاً بهما معاً ، هذا حاصل ما أجاب به مَنْ سألته عن المسألة من أهل فارس وتونس ، وحكى لى بعضهم أنه قول بعض من لقي من الأشيخ وأنه قد أشار إليه أبو عمران الفاسي ، وبه يندفع سؤال اعتبار الخلاف وسيأتي ^(١) المسألة تقرير آخر بعد إن شاء الله

على أن ^(٢) البلجي حكي خلافا في اعتبار الخلاف في الأحكام ، وذكر اعتباره عن الشيرازي . واستدل على ذلك بأن ما جاز أن يكون علة بالنطق جاز أن يكون علة بالاستنباط . ولو قال الشارع : إن كل ما لم تجتمع أمتي على تحريمه واجتلفوا في جواز أكله فإن جلده يطهر بالدباغ لكان ذلك صحيحا . فكذلك إذا ^(٣) علق هذا الحكم عليه بالاستنباط . وما قاله غير ظاهر ؛ لا مرين :

« أحدهما » أن هذا الدليل مشترك الإلزام ، ومنقلبٌ على المستدل به إذ لقائل أن يسلم أن ما جاز أن يكون علة بالنطق جاز أن يكون علة بالاستنباط ثم يقول : لو قال الشارع : إن كل ما لم تجتمع أمتي على تحليله واختلفوا في جواز أكله فإن جلده لا يطهر بالدباغ لكان ذلك صحيحا ، فكذلك إذا علق الحكم بالاستنباط . ويكون هذا القلب أرجح ؛ لأنه مائل إلى جانب الاحتياط . وهكذا كل ^(٤) مسألة تفرض على هذا الوجه

« والثاني » أنه ليس كل جائز واقعا ، بل الوقوع محتاج إلى دليل . ألا ترى . أنا نقول يجوز أن ينص الشارع على أن مس الحائط ينقض الوضوء ، وأن شرب

(١) في فصل المسألة العاشرة من كتاب الاجتهاد . والواقع أن ما هنا يجب ألا يؤخذ على إجماله كإفضل المؤلف ؛ لأنه لا يتوجه ويكون مقبولا إلا إذا قرر على الطريقة الآتية ، كما قررنا به أمثله هنا ، وعليه فلا يظهر جعله ما يأتي تقريراً يغير هذا (٢) أي وهذا الخلاف يضعف من شأن المعارضة في أصل المسألة بمراعاة الخلاف (٣) إشارة لئلا تكون فيه العلة في هذا الموضوع بالاستنباط ، وما قبله مثال لما تكون العلة فيه بالنص لو فرض حصوله من الشارع

(٤) أي سواء أكانت فيما فرضه هو من الطهارة بالدباغ أم في غيرها

الماء السخن يفسد الحج ، وأنت المتى من غير نعل يفرق بين الزوجين ، وما أشبه ذلك ، ولا يكون هذا التجويز سبباً في وضع الأشياء المذكورة علاشريعة بالاستنباط . فلما لم يصح ذلك دل على أن نفس التجويز ليس بمسوغ لما قال فإن قال إنما أعنى ما يصح أن يكون علة لمعنى فيه من مناسبة أو شبهه ، والأمثلة المذكورة لا معنى فيها يستند إليه في التعليل

قيل : لم تُفصل أنت هذا التفصيل . وأيضاً فن طرق^(١) الاستنباط مالا يلزم فيه ظهور معنى يستند إليه ؛ كالأطراد والانعكاس ونحوه . ويمكن أن يكون الباعى أشار في الجواز إلى ما في الخلاف من المعنى المتقدم^(٢) ، ولا يكون بين القولين خلاف في المعنى

واحتج المانعون بأن الخلاف^(٣) متأخر عن تقرير^(٤) الحكم ، والحكم

(١) أى من مسالك العلة الطرد والعكس ، وهو المسمى بالنوران وقوله (ونحوه) أى كالطرد الذى هو عبارة عن وجود الحكم في جميع الصور المغايرة . محل النزاع والفرق بينهما أن النوران يكون في صورة واحدة . يوجد الحكم عند الوصف ويرتفع عند ارتفاعه ، كالحرمة مع السكر في العصير ، فانه لما لم يكن مسكراً حل ، فلما حدث السكر حرم ، فلما زال بالخلية حل . ولا تظهر فيهما المناسبة أى المعنى الذى يتلقاه العقل بالقبول في ترتب الحكم عليه . فافرق به غير تام

(٢) وهو التأويل السابق الذى أجاب به من لقيه من علماء فاس وتونس . وإذا كان كذلك لا يكون بين القولين خلاف ، فان المانع يمنعه باعتبار ما قبل الوقوع ، والمصحح يراعيه باعتبار ما بعد الوقوع ، لأنه بعد الوقوع صالح للعلية بخلافه قبل الوقوع لما ذكرناه قبل هذا ، وحل كلامه على هذا أولى بما حمله عليه بعضهم من التقييد السابق بقوله (لمعنى فيه) لأنه لم يرض هذا الفرق وقضه بالطرد ونحوه ، أما الجواب السابق فانه سلمه وقلنا انه سيقدره بنفسه في المسألة العاشرة . مع شرحه وتوجيهه وضرب أمثلة كثيرة له هناك

(٣) أى الذى جعل علة للحكم

(٤) أى بمقتضى الأدلة المتلقاة عن الرسول صلى الله عليه وسلم

لا يجوز أن يقدم على علته . قال الباجي : ذلك غير ممتنع ، كالأجماع ، فإن الحكم يثبت به وإن حدث في عصرنا . وأيضاً فمضى قولنا إنه مختلف فيه أنه يسوغ فيه الاجتهاد ، وهذا كان حاله في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فلم يقدم على علته . والجواب عن كلام الباجي أن الاجماع ليس بعلة للحكم ، بل هو أصل الحكم . وقوله « إن معنى قولنا مختلف فيه كذا » هي عين ^(٢) الدعوى

فصل

ومن القواعد المبينة على هذه المسألة ^(١) أن يقال : هل للمجتهد أن يجمع بين الدليلين بوجه من وجوه الجمع ، حتى يعمل بمقتضى كل واحد منهما فعلاً أو تركاً كما يفعله المتورعون في التروك ^(٣) ؟ أم لا ؟ أما في ترك العمل بهما معاً مجتمعين أو متفرقين فهو التوقف عن القول بمقتضى أحدهما ، وهو الواجب إذا لم يقع ترجيح .

(١) أى أن الحكم الذى استند إلى الاجماع هو عين الحكم الذى تقرر من كل مجتهد مجتهد أخذاً من الأدلة ، فليس هناك علة ومعلول بخلاف الحكم المستند إلى الخلاف ؛ فإنه غير الحكم المتقدم ، والخلاف علة في هذا الحكم الطارىء ؛ فثلاً التكرير للركوع ناسياً تكبيرة الاحرام اختلف فيه بالاجزاء وعديه . فبعد الوقوع يقول الثانى بالتمادى مراعاة للقول بالاجزاء ، فالحكم المترتب على الخلاف مغاير للحكم المختلف فيه

(٢) لعل صوابه (غير الدعوى) لأن الدعوى أن الحكم الذى تقررته إنما جاء بسبب الخلاف ، وقد بنى عليه . وهذا غير المعنى الذى يدعيه ، من أنه لم يراع فيه إلا مجرد كونه عللاً للاجتهاد

(٣) أى عند ترجيح دليل الجواز على دليل المنع ، فيراعون القول بالتحريم تنزهاً عن الشبهات ، كما قال ابن العربي ؛ القضاء بالراجع لا يقطع حكم المرجوح بالكلية ، بل يجب العطف على المرجوح بحسب مرتبته ؛ لقوله عليه الصلاة والسلام (واحتجى منه يأسودة) وهذا مستند مالك فيما كرهه أكله ، فإنه حكم بالحلل عند ظهور الدليل ، وأعطى المعارض شيئاً من أثره تخفك بالكرامة

وأما في العمل فإن أمكن الجمع بدليله فلا تعارض ، وإن فرض التعارض فالجمع بينهما في العمل جمع بين متنافيين ، ورجوع الى إثبات الاختلاف في الشريعة . وقد مر إبطاله . وهكذا يجرى الحكم في المقلد بالنسبة الى تعارض المجتهدين عليه . ولهذا الفصل تقرير في كتاب التعارض والترجيح إن شاء الله .

﴿ المسألة الرابعة ﴾

محال الاجتهاد المعتبر هي ما ترددت بين طرفين وضح في كل واحد منهما قصد الشارع في الالابات في أحدهما والنفي في الآخر ، فلم تنصرف ألبتة إلى طرف النفي ولا إلى طرف الالابات

وبيانه أن تقول : لا تخلو أفعال^(١) المكلف أو تروكه إما أن يأتي فيها خطاب^(٢) من الشارع أولا . فإن لم يأت فيها خطاب فإما أن يكون على البراءة الأصلية أو يكون فرضا غير موجود ؛ والبراءة الأصلية في الحقيقة راجعة^(٣) الى خطاب الشارع

(١) سواء أ كانت أفعال القلوب أم الجوارح ، ليشمل المعتقدات ، فصح ذكره بعد للمتشابهات الحقيقية التي لم يظهر للشارع فيها قصد ألبتة ، فانها انما تظهر في المعتقدات .

(٢) بأحد الأدلة الشرعية من كتاب أو سنة أو إجماع أو قياس أو غيرها من الأدلة المختلف فيها كالاستدلال . فليس يلزم أن يكون الخطاب في نص ، بدليل أنه جعل مالم يرد فيه خطاب إما فرضا صرفا لا وجود له ، وإما أن يكون من مرتبة العفو . وهذا وذاك لا يكون إلا عند عدم الأدلة رأسا منصوعة وغير منصوعة فلا ينافي ما يجيء في المسألة الخامسة من التفصيل بين الاستنباط من النصوص والاستنباط من غيرها ، فالتردد بين الطرفين جام في مسائل الاجتهاد .

(٣) قال في التحرير وشرحه : نفي كل مدرك خاص للدليل الخاص حكمه بالإباحة الأصلية ، فلا تخلو وقائع عن حكم الشرع . وقال في المنهاج : من الأدلة المقبولة . فقد الدليل بعد التخصيص البالغ ، فيقلب ظن عدمه ، وعدمه يستلزم عدم الحكم لا متناع تكليف الناقل . وقال المضد شارح ابن الحاجب : لأن سلم بطلان خلو وقائع

بالغو أو غيره . وإن أتى فيها خطاب فيما أن يظهر فيه للشارع قصد في النفي أو في
الاثبات أو لا . فإن لم يظهر له قصد ألبتة فهو قسم المتشابهات ؛ وإن ظهر فتارة
يكون قطعيا وتارة يكون غير قطعي . فأما القطعي فلا مجال للنظر فيه بعد وضوح
الحق في النفي أو في الاثبات ، وليس محلا للاجتهاد ، وهو قسم الواضحات ؛ لأنه
واضح الحكم حقيقة والخارج عنه مخطئ قطعاً . وأما غير القطعي فلا يكون كذلك
الامع دخول احتمال فيه أن^(١) يقصد الشارع معارضة أو لا ، فليس من الواضحات .
باطلاق ، بل بالإضافة إلى ماهو أخفى منه ؛ كما أنه يمد غير واضح بالنسبة إلى ماهو
أوضح منه . لأن مراتب الظنون في النفي والاثبات تختلف بالأشد والأضعف ،
حتى تنتهي^(٢) إما إلى العلم وإما إلى الشك . إلا أن هذا الاحتمال تارة يقوى في
إحدى الجهتين ، وتارة لا يقوى ؛ فإن لم يقو^(٣) رجع إلى قسم المتشابهات ، والمقدم
من حكم وإن التزم فالأقيسة والعمومات تأخذه ، أى فتكني في جميع ما يحتاج فيه
إلى المصالح المرسلة ، وإن سلم أنها لا تكني فالحكم عند اتفاه المدرك هو نفي الوجوب
والحرمة ، وهو معنى التخيير . وتقدم للمؤلف إدراجه في مرتبة الغو التي أشير
إليها في حديث سلمان الفارسي في الترمذي وابن ماجه (وما سكنت عنه فهو بما عفا
عنه) وبالجملة فكل ما لم يرد فيه دليل شرعي يخصه أو يخص نوعه فيه الخلاف
بالإباحة أو المنع أو الوقف ، ولكل دليله وحجته . تراجع مسألة الغو السابقة
في كتاب الاحكام وينزل على الخلاف ترديد المؤلف هنا

(١) هذه العبارة بدل من لفظ (احتمال) والاحتمال بمعنى التردد حيثئذ ،
لا بمعنى أحد الأمرين . فإذا جعل معمولاً لاحتمال وكان بمعنى أحد الأمرين تعين
حذف كلمة (أولاً) .

(٢) أى إلى المرتبة التي يليها العلم أو إلى المرتبة الضعيفة التي يليها الشك مباشرة .
وليس المراد أن العلم أو الشك يكون من مراتب الظنون . وهو واضح مادامت
في انتهائهما لم تخرج عن الموضوع وأنها من الظنون ، فإذا كان معنى انتهائهما خروجها
عنه صح إجراء كلامه على ظاهره ، ولكنه بعيد عن الفرض

(٣) قد فرض أنه واضح نسبي ، وأنه من مراتب الظنون ، وأن قصد الشارع
فيه ظاهر ، إلا أنه غير قطعي . فلا يظهر بعد ذلك فرض أنه لا يقوى في إحدى

عليه حاتم حول الحمى يوشك أن يقع فيه ؛ وإن قوى في إحدى الجهتين فهو قسم الجتهيدات ، وهو الواضح الاضافى بالنسبة اليه في نفسه وبالنسبة إلى أنظار المجتهدين ؛ فإن كان المقدم عليه من أهل الاجتهاد فواضح في حقه في النقي أو في الاثبات إن قلنا إن كل مجتهد مصيب ؛ وأما على قول المخطئة فالمقدم عليه إن كان مصيباً في نفس الأمر فواضح ، وإلا فمعدور

وقد قرر من هذا الأصل أن قسم التشابهات مركب من تعارض النقي والاثبات ؛ إذ لو لم يتعارض لكان من قسم الواضحات ، وأن الواضح باطلاق لم يتعارض فيه نقي مع إثبات ، بل هو إما منفي قطعاً وإما مثبت قطعاً ، وأن الاضافى إما صار إضافياً لأنه مذهب بين الطرفين الواضحين ، فيقرب عند بعض من أحد الطرفين ، وعند بعض من الطرف الآخر . وربما جعله بعض ^(١) الناس من قسم التشابهات ، فهو غير مستقر في نفسه ، فلذلك صار إضافياً لتفاوت ^(٢) مراتب الظنون في القوة

الجهتين ، الذي معناه أن النقي والاثبات على حد سواء ليس قصد الشارع لأحدهما . أظهر من قصده لمعارضته حتى يعد من التشابهات . وما الفرق بينهما حيثئذ وبين الفرض الذي قال فيه (فإن لم يظهر له قصد ألبتة في النقي والاثبات فهو قسم التشابهات ؟) لا فارق لأن القطع بأنه لم يظهر قصده في النقي والاثبات يساوى قوله هنا (لم يقو في إحدى الجهتين) أي فهما سواء في عدم ظهور قصد أحدهما . وقد يقال : فالفرق أن الأول هو التشابه الحقيقي الذي لم يجعل سبيل إلى فهم معناه ، ومما نظر المجتهد في الشريعة لا يحد ما يدل له على مقصوده : والثاني الاضافى ، وهو ما كان التشابه فيه ليس من جهة الدليل بل من جهة المناط ويساعد عليه قوله في مقابله (وهو الواضح الاضافى في نفسه وبالنسبة إلى أنظار المجتهدين) الذي يفيد أن هذا التشابه عدم وضوحه بالنسبة إلى نظر المجتهدين فقط فيزول الكلام على ما قلنا حتى يندفع التناقض

(١) أي وهو من لم يظهر له قرينه من أحد الطرفين

(٢) تعليل كونه واضحاً إضافياً بتفاوت مراتب الظنون لتعليل واضح . وكذا بناء التشابه عليه ، لأنه إذا كانت الظنون مختلفة فيها ما يقف عند حد أنه لا فرق بين الطرفين في نظره ، فيجوز التشابه

والضعف . ويجرى مجرى النفي في أحد الطرفين إثباتٌ ضد الآخر فيه ، فثبوت العلم مع نفيه قيصان ، كوقوع التكليف وعدمه ، كالوجوب وعدمه ، وما أشبه ذلك . وثبوت العلم مع ثبوت الظن أو الشك ضدان ، كالوجوب مع الندب أو الاباحة أو التحريم ، وما أشبه ذلك ^(١)

وهذا الأصل واضح في نفسه ، غير محتاج إلى إثباته بدليل ، ولكن لابد من التأنيس فيه بأمثلة يستعان بها على فهمه وتنزيله والتمرن فيه ان شاء الله فمن ذلك أنه نهى عن بيع الفرر ، ورأينا العلماء أجمعوا على منع بيع الأجنة والطير في الهواء ، والسماك في الماء ، وعلى جواز بيع الحبة التي حشوها مغيب عن الأبصار ، ولو بيع حشوها بافتراده لامتنع ، وعلى جواز كراء الدار مشاهرة مع احتمال أن يكون الشهر ثلاثين أو تسعة وعشرين ، وعلى دخول الحمام مع اختلاف عادة الناس في استعمال الماء وطول اللبث ، وعلى شرب الماء من السقاء مع اختلاف العادات في مقدار الرى ، فهذان طرفان في اعتبار الفرر وعدم اعتباره لكثرة ^(٢) في الأول وقتله مع عدم ^(٣) الاتفكاك عنه في الثاني . فكل مسألة وقع الخلاف فيها في باب الفرر فهي متوسطة بين الطرفين ، آخذة بشبه من كل واحد منهما ، فمن أجاز مال إلى جانب اليسارة ^(٤) ، ومن منع مال إلى الجانب الآخر

- (١) كالأمر والنهي ، والصحة والفساد ، والشرط والمانع ، وهكذا من المتقابلات المتضادة ، يجري التقابل . نها كما يجري بين المتناقضات في طرفي النفي والاثبات
- (٢) أى مع إمكان الاتفكاك عنه
- (٣) أى أنه لا يتأتى التحرز عنه ، فهو ضرورة عمت بها البلوى ، مع تفاهة الضرر من أحد المتعاملين في ذلك فيما لو ظهر على خلاف مصلحته . والأول جمع وصفين : الكثرة وإمكان التحرز منه . وما بينهما ما قد أحد الوصفين ، فأشبه بذلك كلا من الطرفين في وصف ، فجاء الاختلاف
- (٤) ولم يقل (عدم الاتفكاك) لأن اليسارة هي التي يتأتى فيها اختلاف الانظار بخلاف الاتفكاك وعدمه فانه الى الوضوح أقرب

ومن ذلك مسألة زكاة الحلى ، وذلك أنهم أجمعوا على عدم الزكاة في العروض .
وعلى الزكاة في التقدين^(١) فصار الحلى المباح الاستعمال دائراً بين الطرفين ،
فلذلك وقع الخلاف فيها . واتفقوا على قبول رواية العدل وشهادته ، وعلى عدم
قبول ذلك من الفاسق ، وصار المجهول الحلال دائراً بينهما ، فوقع الخلاف فيه .
واتفقوا على أن الحر يملك ، وأن البهيمة لا تملك ، ولما أخذ العبد بطرف من
كل جانب اختلفوا فيه : هل يملك أم لا ؟ بناء على تعليل حكم أحد الطرفين واتفقوا
على أن الواجد للماء قبل الشروع في الصلاة يتوضأ ولا يصلي بتيمة ، وبعد إتمامها
 وخروج الوقت لا يلزمه الوضوء وإعادة الصلاة ، وما بين ذلك^(٢) دائر بين
الطرفين ، فاختلوا فيه . واتفقوا على أن ثمرة الشجرة إذا لم تظهر تابعة للأصل
في البيع ، وعلى أنها غير تابعة لها إذا جذت ، واختلفوا فيها إذا كانت ظاهرة .
وإذا أفتى واحد وعرفه أهل الإجماع وأقروا بالقبول فإجماع باتفاق ، أو أنكروا
ذلك فغير إجماع باتفاق ، فإن سكتوا^(٣) من غير ظهور إنكار فدائر بين الطرفين .
فلذلك اختلفوا فيه . والمبتدع بما^(٤) يتضمن كفراً من غير إقرار بالكفر دائر بين
طرفين ؛ فإن المبتدع بما لا يتضمن كفراً من الأمة ، وبما اقتضى كفراً مصرحاً

(١) لأنهما اجتمع فيهما كونهما معدين للتعامل والثنية بخلفتهما . والعروض
فقدت المعنيين ، فاتفق على حكم كل . أما الحلى فأخذ وصفا واحداً من التقدين وهو
أنه من الذهب والفضة ، وباستعماله للزينة لا للثمنية فقد الوصف الآخر وشارك
العروض في عدم قصده بالثنية ، لجاء فيه الخلاف

(٢) أى من صلى بالتيمة صلاة صحيحة ثم بعد تمامها وقبل خروج الوقت وجد الماء .
(٣) أى وكان ذلك قبل استقرار المذاهب ، أى كان في العصر الذى فيه البحث
عن المذاهب أما إن كان بعد استقرارها فالسكوت لا يدل على الموافقة قطعاً إذ لا إعادة
بانكره حيثئذ ، فلم يكن إجماعاً ولا حجة قطعاً . أما قبل ذلك فالمادة الإنكار عند
عدم الموافقة ، لجاء الخلاف ، فالشافعي يقول : (لا هو إجماع ولا هو حجة) والجمهور
إجماع أو حجة وليس بإجماع قطعي . والجائى إجماع بشرط انقراض العصر
(٤) كالأبتداع في الفروع التى ليست قطعية ولا معلومة من الدين بالضرورة .

فهذا باتفاق ليس بكفر

به ^(١) ليس من الأئمة ، فالوسط ^(٢) يختلف فيه : هل هو من الأئمة أم لا ؟ وأرباب النحل والمثلل اتفقوا على أن البارئ تعالى موصوف بأوصاف الكمال باطلاق ، وعلى أنه منزّه عن النقائص باطلاق ، واختلفوا في اضافة أمور ^(٣) اليه بناء على أنها كمال ، وعدم إضافتها اليه بناء على أنها نقائص ، وفي عدم إضافة أمور اليه بناء على أن عدم الاضافة كمال ، أو إضافتها بناء على أن الاضافة اليه هي الكمال وكذلك ما أشبهها

فكل هذه المسائل انما وقع الخلاف فيها لأنها دائرة بين طرفين واضحين ، فصل الاشكال والتردد . ولعلك لا تجد خلافاً واقعاً بين العقلاء معتداً به في النقليات أو في النقليات لا مبنياً على الظن ولا على القطع إلا دائراً بين طرفين لا يختلف فيهما أصعاب الاختلاف

فصل

وبأحكام النظر في هذا المعنى يترشح للناظر أن يبلغ درجة الاجتهاد ، لأنه يصير بصيراً بمواضع الاختلاف ، جديراً بأن يتبين له الحق في كل نازلة تعرض له . ولأجل ذلك جاء في حديث ابن مسعود أنه صلى الله عليه وسلم قال : (يا عبد الله

(١) كفالة الخوارج والروافض كالخطاية من هؤلاء الذين يقولون ان علياً : الا له الا كبر ، والحسنان ابنا الله ، وجعفر له لكن أبو الخطاب رئيسهم أفضل منه ومن على فهذا كفر باتفاق

(٢) وهو المتبدع بما يتضمن كفراً بغير تصريح ، كالجمسة ومنكرى الشفاعة فهذا يختلف فيه بالكفر وعدمه

(٣) أى من الصفات كالقدرة والعلم الخ على أنها صفات زائدة على الذات . وقوله . (وفي عدم اضافة أمور الخ) أى كالأفعال التي تعتبر شروراً ، فبعضهم يضيفها اليه لأنه لا فاعل الا هو ، ولا تعتبر شروراً الا بنسبتها للعبد . والبعض لا يضيفها ويرى أن الكمال في ذلك . فلا تكرار في العبارة ولا يمكن الاستغناء عن الثانية مع افادة المعنى المقصود

ابن مسعود ! قلت : لبيك يا رسول الله ! قال : أتدري أيُّ الناس أعلم ؟ قلت : الله ورسوله أعلم . قال : أعلم الناس أبصرهم بالحق إذا اختلف الناس ، وإن كان يزحف في استيه ^(١) فهذا تنبيه ^(٢) على المعرفة بمواقف الخلاف

ولذلك جعل الناس العلم معرفة الاختلاف . فمن قتادة : من لم يعرف الاختلاف لم يشمأنفه الفقه * وعن هشام بن عبيد الله الرازي : من لم يعرف اختلاف القراءة فليس بقارى ، ومن لم يعرف اختلاف ^(٣) الفقهاء فليس بفتية ، وعن عطاء : لا ينبغي لأحد أن يفتي الناس حتى يكون عالماً باختلاف الناس ، فإنه إن لم يكن كذلك رد ^(٤) من العلم ما هو أوثق من الذي في يديه . وعن أيوب السخيتاني وابن عيينة : أجبر ^(٥) الناس على الفتيا أهلهم علماً باختلاف العلماء . زاد أيوب : وأمسك الناس عن الفتيا أعلمهم باختلاف العلماء . وعن مالك : لا تجوز الفتيا إلا لمن علم ما اختلف الناس فيه . قيل له : اختلف أهل الرأي ؟ قال : لا ، اختلف أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم ، وعلم الناس والمنسوخ من القرآن ومن حديث الرسول صلى الله عليه وسلم . وقال يحيى بن سلام : لا ينبغي لمن لا يعرف (١) ذكره بطوله في جمع الزوائد وقال : رواه الطبراني في الأوسط والصغير وفيه عليل بن الجعد ، قال البخاري : منكر الحديث

(٢) لأن هذه الدرجة الفضلى إنما تتحقق عند وجود الاختلاف ومعرفة الحق فيه ولا يكون إلا بمعرفة مواقع الاختلاف ، فصح أنه تحريض على هذه المعرفة (٣) أى المبنى على اختلاف أدلتهم لأنه بدون ذلك لا يمكنه ترجيح جانب الحق في المسألة ما لم يقف على دليل كل

(٤) يظهر هذا فيمن له القدرة على الترجيح ، فانه إذا لم يعلم اختلافهم وأدلة كل ربما كان مائى يده أضعف مدركاً مما لم يقف عليه ، فإذا عرف الخلاف ومدرك كل أمكنه الترجيح ، فلا يأخذ ضعيفا ويترك قويا . أما شبه العامى فسيان عنده أن يعرف الخلاف وألا يعرف ، إن كان مثله يصح له أن يفتي ، وفيه الخلاف المشهور

(٥) يوضح ما قبله

الاختلاف أن يفتى ، ولا يجوز لمن لا يلم الأقاويل أن يقول هذا أحب إلى . وعن سعيد بن أبي عروبة : من لم يسمع الاختلاف فلا تعده عالماً . وعن قبيصة بن عقبة : لا يفلح من لا يعرف اختلاف الناس

وكلام الناس هنا كثير ، وحاصله معرفة مواقع الخلاف ، لا حفظ مجرد الخلاف . ومعرفة ذلك إنما تحصل بما تقدم من النظر ، فلا بد منه لكل مجتهد . وكثيراً ما تجد هذا للمحققين في النظر كالأزرى وغيره

﴿ المسألة الخامسة ^(١) ﴾

الاجتهاد إن تعلق بالاستنباط من النصوص فلا بد من اشتراط العلم بالعربية ، وإن تعلق بالمعاني من المصالح والمفاسد مجردة عن ^(٢) اقتضاء النصوص لها أو سلمة . من صاحب الاجتهاد في النصوص فلا يلزم في ذلك العلم بالعربية ، وإنما يلزم العلم بمقاصد الشرح من الشريعة جملة وتفصيلاً ^(٣) خاصة والليل على ^(٤) عدم الاشتراط في علم العربية أن علم العربية إنما يفيد مقتضيات

- (١) هذه المسألة والتي بعدها تكميل للمسألة الثانية ، يقيد بهما اشتراط الوصفين السابقين في الاجتهاد ، ويبين أنهما قد يرتفعان معا وقد يرتفع أحدهما ويبقى نوع من الاجتهاد وأن اشتراطهما إنما هو في بعض أنواعه . ولو ذكرنا تعقيبها لكان أجدد صنعا حتى لا يتوهم معارضتهما لها
- (٢) سيأتي تمثيله لذلك بالاجتهاد القياسي وتوقيع المجتهدين الأحكام على النوازل وسيأتي البحث معه فيها
- (٣) أي في الباب الذي فيه الاجتهاد إن قلنا إن الاجتهاد يتجزأ أو في سائر الابواب إن قلنا إنه لا يتجزأ

(٤) للؤلف دعويان اشتراط العربية في الاجتهاد من النصوص ، وعدم اشتراطها في الاجتهاد الراجع للمعاني من النظر في المصالح والمفاسد وقد أقام الدليل عليهما حسب ترتيبهما في سياقه في العبارة سقط . والأصل هكذا (والدليل على الاشتراط وعدم الاشتراط الخ)

الألفاظ بحسب ما يفهم من الألفاظ الشرعية ، وألفاظ الشارع المؤدية لمقتضياتها عربية ، فلا يمكن من ليس بعربي أن يفهم لسان العرب ، كما لا يمكن التفاهم بين العربي والبربري أو الرومي أو العبراني حتى يعرف كل واحد مقتضى لسان صاحبه وأما المعاني مجردة فالتقلاء مشتركون في فهمها ، فلا يختص بذلك لسان دون غيره فإذا من فهم مقاصد الشرع من وضع الأحكام ، وبلغ فيها رتبة العلم بها ، ولو كان فهمه لها من طريق الترجمة باللسان الأعجمي ، فلا فرق ^(١) بينه وبين من فهمها من طريق اللسان العربي . ولذلك يوقع المجتهدون الأحكام الشرعية على الوقائع القولية التي ليست بعربية ، ويعتبرون ^(٢) الألفاظ في كثير من النوازل وأيضاً فإن الاجتهاد القياسي غير ^(٣) محتاج فيه الى مقتضيات الألفاظ إلا فيما يتعلق

(١) تأمل في وجه التوفيق بين هذا وبين ما سبق له حيث قال: يتوقف فهم الشريعة حق الفهم على فهم اللغة العربية حق الفهم وقال فيما سبق: أيضاً إن الاجتهاد يتوقف على وصفين العلم بمقاصد الشريعة ، والتسكن من الاستنباط وهذا إنما يكون بواسطة معارف خاصة ، وإن هذه المعارف وسيلة الى معرفة المقاصد ، ثم قال إن أوجب الوسائط اللغة العربية النح

(٢) أي فيسألون عما تدل عليه في مجاري عرف أهلها مع أنها غير عربية وبعد فهل هذا غير تحقيق المناط ؟ وسيأتى له في المسألة الثانية أنه لا يحتاج الى واحد من الأمرين : لا فهم مقاصد الشريعة ، ولا اللغة العربية .

(٣) إذا كان ثبوت العلة بالسبر والتقسيم أو المناسبة المسمى بتخريج المناط فرمما يسلم في بادي الرأي . أما إذا كان ثبوتها في الأصل بالنص أو الإيما في مراتبها الكثيرة فلا يظهر ، لأنه لا بد من الرجوع الى النص الذي أفاد ذلك ، والتسليم في هذا ليس بكاف ، وعلى فرض كفايته لا بد له من استقراء النصوص حتى يتمكن من دفع فساد الاعتبار وفساد الوضع ، وهما أهم اعتراضات القياس ، والرجوع للنص مستوجب لشرط العربية ، لأنه لا يتم له إجراء القياس والمحافظة على نتيجته إلا بعدم مصادمته للنصوص مطلقاً في أي قياس كان ، وهذا ما يعود على الأولين أيضاً بالتوقف كما أشرنا اليه

بالتقيس عليه وهو الأصل ، وقد يؤخذ مسلماً ؛ أو بالعلة ^(١) المنصوص عليها أوالى أومى إليها ، ويؤخذ ذلك مسلماً ، وما سواه فراجع الى النظر العقلى

وإلى هذا النوع ^(٢) يرجع الاجتهاد المنسوب الى أصحاب الأئمة المجتهدين كابن القاسم وأشهب فى مذهب مالك ، وأبى يوسف ومحمد بن الحسن فى مذهب أبى حنيفة ، والمزنى والبويطى فى مذهب الشافعى ؛ فانهم على ما حكى عنهم يأخذون أصول إمامهم وما بنى عليه فى فهم ألفاظ الشريعة ، ويفرعون المسائل ويصدرون الفتاوى على مقتضى ذلك . وقد قبل الناس أنظارهم وفتاويهم وعملوا على مقتضاها ، خالفت مذهب إمامهم أو وافقته : وإما كان كذلك لأنهم فهموا مقاصد الشرع فى وضع الاحكام ، ولولا ذلك لم يحل لهم الاقدام على الاجتهاد والفتوى ، ولا حل لمن فى زمانهم أو من بعدهم من العلماء أن يقرم على ذلك ، ولا يسكت عن الانكار عليهم على الخصوص . فلما لم يكن شئ من ذلك دل على أن ما أقدموا عليه من ذلك كانوا خلقاء بالاقدام فيه . فالاجتهاد منهم ومن كان مثلهم وبلغ فى فهم مقاصد الشريعة مبالفهم صحيح لا إشكال فيه . هذا

(١) يريد أنه إما يحتاج الاجتهاد القياسى الى اللغة العربية فى شيئين : معرفة الأصل المقيس عليه ، ومعرفة العلة إذا كانت منصوطة أو موما إليها . أما باقى أعمال القائس فلا تحتاج الى اللغة والأصل والعلة إذا كانت كذلك يمكن أن يؤخذها مسلمين وإذا ذاك فلا يحتاج الى اللغة أصلاً

(٢) أى الثانى وهو المتعلق بالمعاني والمصالح الخ . وقوله (يأخذون أصول إمامهم) أى مسألة لايبحث لهم فيها ، إنما يبحثون فى تفاريعها حتى فيها فرعه نفس الامام صاحب هذه الأصول ، وقد يخالفونه فى تفريعه ، بقى أنه يقتضى أنهم لا يرجعون الى النصوص التفصيلية وأن اجتهادهم منحصر فى التفريع على تلك الأصول المسئلة لأنهم لو رجعوا الى النصوص لكان الواجب توفر شرط العربية ، فهل الواقع كذلك وأنهم لا يتعلقون بالنصوص مطلقاً فى اجتهادهم ؟ هذا يحتاج الى استقراء ، وقبلنا بثبته الاستقراء .

على فرض أنهم لم يبلغوا في كلام العرب مبلغ المجتهدين ، فأما اذا بلغوا تلك
الرتبة فلا إشكال أيضا في صحة اجتهادهم على الاطلاق والله أعلم

﴿ المسألة السادسة ﴾

قد يتعلق الاجتهاد بتحقيق المناط ، فلا يفترق في ذلك الى العلم بمقاصد الشارع
كما أنه لا يفترق فيه الى معرفة علم العربية ، لأن المقصود من هذا الاجتهاد إما هو
العلم بالموضوع على ماهو عليه ، وإما يفترق فيه الى العلم بما لا يعرف ذلك الموضوع
إلا به ^(١) من حيث قصدت المعرفة به ، فلا بد أن يكون المجتهد عارفاً ومجتهداً من
تلك الجهة التي ينظر فيها ، ليتنزل الحكم الشرعي على وفق ذلك المقضى ؛ كالحديث
العارف بأحوال الأسانيد وطرقها ، وصحيحها من سقيمها ، وما يحتاج به من
متونها مما لا يحتاج به ، فهذا يعتبر اجتهاداً فيما هو عارف به ، كان عالماً بالعربية
أم لا ^(٢) ، وعارفاً بمقاصد الشارع أم لا ^(٣) وكذلك القارىء في تأدية ^(٤) وجوه

(١) خذ هذا المثال لزيادة الايضاح : الحكم الشرعي أن من يعتريه المرض أو
يتأخر برؤه بسبب استعمال الماء يرخص له في التيمم فإذا أردنا معرفة الحكم الشرعي
بالنسبة للمريض ليرخص له أو لا يرخص ، فالتأني لا يحتاج الى اللغة العربية ولا الى
معرفة مقاصد الشرع في باب التيمم فضلاً عن سائر الابواب ، إنما يلزم أن نعرف
بالطريق الموصل هل يحصل ضرر فيتحقق المناط ؟ أم لا فلا يتحقق ؟ ولا شأن
لهذا بواحد من الأمرين ، وإنما يعرف بالتجارب في الشخص نفسه أو في أمثاله
أو بتقرير طبيب عارف

(٢) كيف هذا مع أن الترجيح بالمتن يكون بالمرجحات الرجعة الى اللفاظ
ككون مادل بالحقيقة يحتاج به ولا يحتاج بما عارضه الدال بالمجاز ، وهكذا . فلا بد
في هذا النوع من علم العربية . أما الترجيح بالاسناد فقد يسلم فيه عدم التوقف على
شرط العربية

(٣) قد لا يسلم في بعض صور الترجيح بالحكم ، كما يعلم من مراجعتها في مثل
المنهاج لليضوي

(٤) لأنها ترجع الرواية الصرفة ، أو الى ضوابط تعين ليفية النطق
بالكلمات مثلاً

القراءات ، والصانع في معرفة عيوب الصناعات ، والطبيب في العلم بالأدواء والعيوب وعرفاء الاسواق في معرفة قيم السلع ومدخل العيوب فيها ، والماد في صحة القسمة والمسلح في تقدير الأرضين ، ونحوها ، كل هذا وما أشبهه مما يعرف به مناهج الحكم الشرعي غير مضطر الى العلم بالعربية ، ولا العلم بمقاصد الشريعة ، وإن كان اجتماع ذلك كالأ في المجتهد .

والدليل على ذلك ^(١) ما تقدم من أنه لو كان لازماً ^(٢) لم يوجد مجتهد إلا في الندرة ، بل هو محال عادة وإن وجد ذلك فلي جهة خرق العادة ، كآدم عليه السلام حين علمه الله الاسماء كلها ، ولا كلام فيه . وأيضاً إن لزم في هذا الاجتهاد العلم بمقاصد الشارع ^(٣) لزم في كل علم وصناعة أن لا تعرف إلا بعد المعرفة بذلك ؛ إذ فرض من لزوم العلم ^(٤) بها العلم بمقاصد الشارع ، وذلك باطل فما أدى اليه مثله . فقد حصلت العلوم ووجدت من الجهال بالشريعة والعربية ، ومن الكفار

(١) أي على عدم الافتقار الى العلم بالأمرين

(٢) أي لمن يجتهد في الاحكام الشرعية بأي نوع من أنواع الاجتهاد سواء أكان تحقيق مناط أم غيره ، لو كان لازماً له أن يكون مجتهداً في كل علم يتعلق به الاجتهاد أي تعلق كان لم يوجد مجتهد الخ . هذا ما تقدم للؤلؤ استدلالاً على غير هذا الموضوع ولا ينبغي أن الكلام هنا ليس فيما يتوقف عليه مطلق الاجتهاد بل في خصوص توقف تحقيق المناط على الوصفين . وقد تقدم لم في تحقيق المناط العام أن ارتفاعه تعطل بسببه التكليف كلها أو أكثرها فلزم الشرطان في تحقيق المناط لتعطل أكثر التكليف . وهو باطل . فلنحنا هذا النحو في الدليل لكان ظاهراً . ولا يتأتى أن يقال إذا توقف الاجتهاد بأي نوع منه عليهما لم يوجد مجتهد . كيف وهما الركنان في أكثر أنواع الاجتهاد ؟

(٣) أي والعربية بدليل قوله بعد (ووجدت من الجهال بالشريعة والعربية) أي فضلاً عن مقاصد الشريعة ، فقد أدرج العربية في الاستدلال ، وهذا الدليل صالح لأقامته على الدعويين

(٤) أي وهو الذي قلنا إنه يتوقف عليه تحقيق المناط .

(المسألة السابعة) قد يقع الخطأ في الاجتهاد من أهله ومن غير أهله ١٦٧

المشركين للشريعة . ووجه ثالث أن العلماء ^(١) لم يزالوا يقلدون في هذه الأمور من ليس من الفقهاء ، وإنما اعتبروا أهل المعرفة بما قلدوا فيه خاصة ، وهو التقليد في تحقيق المناط

فالحاصل أنه إنما يلزم في هذا الاجتهاد المعرفة بمقاصد المجتهد فيه ، كما أنه في الأول ^(٢) كذلك ؛ فالاجتهاد في الاستنباط من الألفاظ الشرعية يلزم فيه المعرفة بمقاصد ذلك المناط ، من الوجه الذي يتعلق به الحكم لا من وجه غيره وهو ظاهر

﴿ المسألة السابعة ﴾

الاجتهاد الواقع في الشريعة ضربان : « أحدهما » الاجتهاد المعتبر شرعا ، وهو الصادر عن أهله الذين اضطلموا بمعرفة ما يقتدر اليه الاجتهاد ، وهذا هو الذي تقدم الكلام فيه « والثاني » غير المعتبر ، وهو الصادر عن ليس بعارف بما يقتدر الاجتهاد اليه ، لأن حقيقته أنه رأى بمجرد التشهي والأغراض ، وخطب في عماية ، وإتباع للهوى ، فكل رأى صدر على هذا الوجه فلا مزية في علم اعتباره لأنه ضد الحق الذي أنزل الله ، كما قال تعالى : (وَأَنْ أَحْكُمُ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ) وقال تعالى : (يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ) الآية ! وهذا على الجملة لا إشكال فيه ، ولكن قد ينشأ في كل واحد من القسمين قسم آخر . فأما القسم الأول وهي :

(١) أي مطلقا مجتهدين ومقلدين

(٢) وهما الاجتهاد من النصوص ، ومن المعاني : واقصر في تفريعه على الأول

* المسألة الثامنة *

فيعرض فيه الخطأ في الاجتهاد إما بخفاء ^(١) بعض الأدلة حتى يتوهم فيه مالم يقصد منه ، وإما بعدم ^(٢) الاطلاع عليه جملة
 وحكم هذا القسم معلوم من كلام الأصوليين إن كان في أمر جزئي ^(٣) ؛ وأما
 إن كان في أمر كلي ^(٤) فهو أشد . وفي هذا الوطن حذر من زلّة العالم ، فإنه جاء
 في بعض الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم التحذير منها ، فروى عنه عليه
 الصلاة والسلام أنه قال : « إني لأخافُ على أمتي من بدري من أعمال ثلاثة .
 قالوا : وما هي يا رسول الله ؟ قال : أخافُ عليهم من زلّة العالم ، ومن حكم جائر .
 ومن هوّى متبع ^(٥) » وعن عمر : « ثلاث يهدمن الدين : زلّة العالم ، وجدال
 منافق بالقرآن ، وأئمة مضلون » وعن أبي الدرداء : « إن مما أخشى عليكم زلّة
 العالم ، أو جدال المنافق بالقرآن ، والقرآن حق ، وعلى القرآن منارٌ كمنار الطريق » .
 وكان معاذ بن جبل يقول في خطبته كثيراً : « وإياكم وزيفه الحكيم ؛ فإن

(١) و (٢) وقد يكون هذان من عدم بذل الوسع ، ومن التقصير فيما هو
 واجب على المجتهد . وسياق الإشارة إليه بقوله (وأكثر ما يكون ذلك عند الغفلة)
 (٣) فينتقض حكم الحاكم فيه إذا صادم إجماعاً أو نصاً قاطعاً أو قياساً جلياً أو
 قواعد الشريعة ويطل أثر الفتوى أيضاً إن لم يكن حكم حاكم بل إفتاء

(٤) كتحريم الحلال وتحليل الحرام مصادمة لقاطع أيضاً كحل المتعة والربا
 وكتحريم الطيبات من الرزق وهكذا

(٥) أى قاما اتقاء زلّة العالم فطريقه أنكم إن ظننتم به الخير وأنه موفق ، فلا
 تستسلوا له ، فربما جره الاستسلام الى الزنوع واتباع الهوى . وإن ظننتم به الخطأ والزيغ
 فلا تظهروا له تمام الجفوة وشدة الغلظة فربما جره هذا الى التماهى في العناد وطلع ربة
 الحق في غير مآظهر خطؤه فيه أيضاً . وشواهد هذا حاصلة الآن فيمن زل من
 المنسوين للعلماء في زماننا هذا ، فأنهم لما قرروا حذف اسمه من عدادهم أعانوا عليه
 إبليس ، فصار ضد الاسلام ونبى الاسلام ، يهرف بفحش القول ولا رادع له . أعاذلة
 الله من زين القلوب بيد الهداية .

الشیطان قد يتكلم على لسان الحکیم بكلمة الضلالة ، وقد يقول المنافق الحق ، فتلقوا الحق من جاء به ، فإن طلى الحق نوراً قالوا : وكيف زينة الحکیم ؟ قال : « هي كلة تروعيكم وتكرونها ، وتقولون ما هذه ؟ فاحذروا زينته ، ولا تصدّ نكم عنه ، فإنه يوشك أن يفي ، وأن يراجع الحق » . وقال سلمان الفارسي : « كيف أنتم عند ثلاث : زلة عالم ، وجدال منافق بالقرآن ، ودنيا تقطع أعناقكم ! فأما زلة العالم ^(١) فإن اهتدى فلا تقلّدوه دينكم ، تقولون نصنع مثل ما يضع فلان ، ونقتدى عما ينتهي عنه فلان . وإن أخطأ فلا تقطعوا بإسكم منه فتعينوا عليه الشيطان الحديث ! وعن ابن عباس : « ويل للأتباع من عثرات العالم . قيل : كيف ذلك ؟ قال : يقول العالم شيئاً يراه ، ثم يجد من هو أعلم برسول الله صلى الله عليه وسلم منه ، فيترك قوله ثم يمضي الاتباع » وعن ابن المبارك أخبرني المعتمر بن سليمان قال رأى أبي وأنا أنشد الشعر فقال لي : يا بُني لا تُنشد الشعر ! فقلت له : يا أبت كان الحسن يفسد ، وكان ابن سيرين يفسد . فقال لي : أي بُني ! إن أخذت بشرّ ما في الحسن وبشرّ ما في ابن سيرين اجتمع فيك الشر كله . وقال مجاهد والحكم بن عيينة ومالك : « ليس أحد من خلق الله إلا يؤخذ من قوله ويترك ، إلا النبي صلى الله عليه وسلم » وقال سليمان التيمي « إن أخذت برخصة كل عالم اجتمع فيك الشر كله » قال ^(٢) ابن عبد البر : هذا إجماع لأعلم فيه خلافاً

(١) (إلى أحاف على أمي من ثلاث : من زلة عالم ، ومن هوى متبع ، ومن حكم جائر) رواه البزار والطبراني من طريق كثير بن عبد الله وهو واه . وقد حسنها الترمذي في مواضع ، وصحها في موضع فأنكر عليه . واحتج بها ابن خزيمة في صحيحه اه ترغيب

(٢) قاله في كتابه (بيان العلم) . وفيه أن سليمان المذكور خاطب بهذا خالده ابن الحرث . وكان المؤلف يجعل هذه الرخص في المذاهب من زلات العلماء ، ولولا أنها كذلك ما كانت شرورا

وهذا كله وما أشبهه دليل على طلب الحذر من زلة العالم . وأكثرتكون عند الغفلة عن اعتبار^(١) مقاصد الشارع في ذلك المعنى الذى اجتهد فيه ، والوقوف دون أقصى المبالغة فى البحث عن النصوص فيها ؛ وهو وإن كان على غير قصد ولا قصد وصاحبه معذور ومأجور لكن بما ينبئ عليه فى الاتباع لقوله فيه خطر عظيم . وقد قال الغزالي إن زلة العالم بالذنب قد تصير كبيرة وهى فى نفسها صغيرة ، وذكر منها أمثلة ، ثم قال : فهذه ذنوب يُتبع العالم عليها ، فيموت العالم ويبقى شره مستطيرا فى العالم أياما متطاولة ، فطوبى لمن إذا مات ماتت معه ذنوبه . وهكذا الحكم مستمر فى زلته فى الفتيا من باب أولى ، فإنه ربما خفى على العالم بعض السنة أو بعض المقاصد العامة فى خصوص مسألته ، فيُنفى ذلك الى أن يصير قوله شرعاً يقلد ، وقولا يعتبر فى مسائل الخلاف ، فربما رجع عنه وتبين له الحق ، فيفوته^(٢) تدارك ما سار فى البلاد عنه ويضل عنه تلافيه ، فمن هنا قالوا : زلة العالم مضروب بها الطبل

فصل

إذا ثبت هذا فلا بد من النظر فى أمور تتبني على هذا الأصل . (منها) أن زلة العالم لا يصح اعتمادها من جهة ولا الأخذ بها تقليداً له ، وذلك لأنها موضوعة على المخالفة للشرع ، ولذلك عدت زلة ، وإلا فلو كانت معتدلاً بها لم يجعل لها هذه الرتبة ، ولا نسب الى صاحبها الزلل فيها ، كما أنه لا ينبغي أن ينسب صاحبها إلى

(١) أى فى غير تحقيق المناط ، لأنه لا يحتاج الى هذين كما سبق . وهو الموافق لقوله أيضاً أول المسألة (وفى هذا الوطن - يشير الى الأمر الكلى - حذر من زلة العالم) وتحقيق المناط من الجزئى .. وكأنه لم يعتد به زلة - مع أنه كذلك - لأن الذى يترتب على خطأ تطبيق الأحكام الشرعية على مناسباتها من الفساد وضياح الحقوق أخف من الخطأ فى الكليات ، لأنها تعم وذلك يخص (٢) ولذلك كره مالك كتابة الفقه عنه

التقصير^(١) ، ولا أن يشنع عليه بها ، ولا ينتقص من أجلها ، أو يعتقد فيه الإقدام على المخالفة بحتا ، فإن هذا كله خلاف ما تقتضى رتبته في الدين ، وقد قلتم من كلام معاذ بن جبل وغيره ما يرشد^(٢) الى هذا المعنى

وقد روى^(٣) عن ابن المبارك أنه قال : كنا في الكوفة فناظرُوني في ذلك — يعنى في التنبذ المختلف فيه — فقلت لهم : تعالوا فليحتج المحتج منكم ممن شاء من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم بالرخصة ، فإن لم ندين الرد عليه عن ذلك الرجل بشدة^(٤) صحت عنه فاحتجوا . فما جاءوا عن واحد برخصة الاجتنام بشدة ، فلما لم يبق في يد أحد منهم الا عبد الله بن مسعود ، وليس احتجاجهم عنه في رخصة التنبذ بشئ يصح عنه . قال ابن المبارك فقلت للمحتج عنه في الرخصة : يا أحمق ! عد أن ابن مسعود لو كان ههنا جالسا فقال هو لك خلال وما وصفنا عن النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه في الشدة ، كان ينبغي لك أن تحذر أو تحير أو تحشى . فقال قائلهم : يا أبا عبد الرحمن : فالتخفى والشعبي وسمى عدة معهما كانوا يشربون الخمر ؟ فقلت^(٥) لهم : دعوا عند الاحتجاج تسنية الرجال ، فرب رجل في الاسلام مناقبه كذا وكذا ، وعسى أن يكون منه زلة . أفلا حذر أن يحتج بها ؟ فإن أئتم فما قولكم في عطاء وطاوس وجابر بن زيد وسعيد بن جبير وعكرمة ؟ قالوا : كانوا

(١) كيف هذا ؟ وقد جعل من أكثر أسباب هذا الخطأ الوقوف دون أقصى المبالغة في البحث عن النصوص ، يعنى بحيث يصح أن يقال إنه لم يذل غاية الوسع والاجتهاد يتوقف عليه . فاذا لم يقم يذل أقصى الوسع ووقف عند حد كان يمكنه تجاوزه في البحث يكون مقصرا وغير آت بحقيقة الاجتهاد ، فيكون ملوما قطعاً . يؤيد هذا قوله أول الفصل التالى (لأنها لم تصدر في الحقيقة عن اجتهاد) أما عدم التشنيع وعدم الانتقاص فمسلمان للأدلة السابقة

(٢) وهو أن ذلك يكون إغاة للشيطان عليه وذلك لا يجوز

(٣) تأييد البناء الأول

(٤) مقابل للرخصة في كلامه

(٥) استفهام انكارى . أى يلزم على رأيك أنهم كانوا يشربون الخمر

خيارا . قال قلت : فما قولكم في الدرهم بالدرهمين يدأ ؟ فقالوا : حرام . فقال ابن المبارك : إن هؤلاء رأوه حلالا فأتوا وهم يأكلون الحرام ، فبقوا واقطعت حجتهم هنا ما حكى

والحق ما قال ابن المبارك ، فإن الله تعالى يقول : (فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول) الآية . فإذا كان بيننا ظاهراً أن قول القائل مخالف للقرآن أو للسنة لم يصح الاعتداد به ولا البناء عليه ، ولأجل هذا ينتقض قضاء القاضي إذا خالف النص أو الإجماع ، مع أن حكمه مبني على الظواهر مع إمكان خلاف الظاهر ؛ ولا ينتقض مع الخطأ في الاجتهاد وإن تين ، لأن مصلحة نصب الحاكم تناقض ^(١) نقض حكمه . ولكن ينتقض مع مخالفة الأدلة ، لأنه حكم بغير ما أنزل الله

فصل

(ومنها) أنه لا يصح اعتمادها خلافاً في المسائل الشرعية ، لأنها لم تصدر في الحقيقة عن اجتهاد ، ولا هي من مسائل ^(٢) الاجتهاد ، وإن حصل من صاحبها اجتهاد فهو لم يصادف فيها محلاً ، فصارت في نسبتها إلى الشرع كأقوال غير المجتهد . وإنما يعبد في الخلاف الأقوال الصادرة عن أدلة معتبرة في الشريعة ، كانت مما يقوى أو يضعف . وأما إذا صدرت عن مجرد خفاء الدليل أو عدم مصداقته . فلا . فلذلك قيل إنه لا يصح أن يعتد بها في الخلاف ، كما لم يعتد السلف الصالح بخلاف في مسألة زبا الفضل ، والمثمة ، ومحاشى النساء ، وأشباههما من المسائل التي خفيت فيها الأدلة على من خالف فيها

- (١) وإلا لصح النظر في النقض أيضا وفي نقض النقض وتسلسل ، فلا ينفذ حكم ، فتعطل المصالح
- (٢) لأنها ليست ظنية ، بل من القطعيات التي لم تتردد بين طرفي الثبوت والاثبات .

فإن قيل : فيماذا يعرف من الأقوال ما هو كذلك مما ليس كذلك ؟
 فالجواب أنه من وظائف المجتهدين ، فهم العارفون بما وافق أو خالف ، وأما
 غيرهم فلا تمييز لهم في هذا المقام . ويعضد هذا أن المخالفة للأدلة الشرعية على
 مراتب : فن الأقوال ما يكون خلافاً لدليل قطعي من نص متواتر أو إجماع قطعي
 في حكم كلي ، ومنها ما يكون خلافاً لدليل ظني ، والأدلة الظنية متفاوتة ،
 كأخبار الآحاد والقياس الجزئية . فأما المخالف للقطعي فلا إشكال في أطراحه ،
 ولكن العلماء ربما ذكره للتنبيه عليه وعلى ما فيه ، لا للاعتداده . وأما المخالف
 للظني ففيه الاجتهاد ^(١) ، بناء على التوازن بينه وبين ما اعتمده صاحبه من
 القياس أو غيره

فإن قيل : فهل لغير المجتهد من المتفقيين في ذلك ضابط يعتمد أم لا ؟
 فالجواب أن له ضابطاً تقريبياً ، وهو أن ما كان معبوداً في الأقوال غلطاً وزلاً
 قليل جداً في الشريعة ، وغالب الأمر أن أصحابها منفردون بها ، قلما يساعدهم عليها
 مجتهد آخر ، فإذا انفرد صاحب قول عن عامة الأمة فليكن اعتقادك أن الحق
 مع السواد الأعظم من المجتهدين . لا من التقليدين

فصل

وقد عد ابن السيد هذا المكان من أسباب الخلاف ، حين عدّ جهة الرواية
 وأن لها ثماني عاقل : فساد الإسناد ، ونقل الحديث على المعنى ، أو من المصحف ،
 والجهل بالإعراب ، والتصحيح ^(٢) ، وإسقاط جزء ^(٣) الحديث ، أو سببه ، وسامع

(١) أي فطره رأساً أو الاعتداده خلافاً محتاج لاجتهاد المجتهد والموازنة الخ
 فالمرجع في مثل ذلك للمجتهد

(٢) التصحيح من الراوى غير النقل عن كتاب عرف فيه التصحيح
 فهو علة أخرى

(٣) أي أن الراوى مع علمه يباقي الحديث أو سبه يسقطه لنرض صحيح في

بعض الحديث وفوت بعضه ، وهذه الأشياء ترجع الى ^(١) معنى ما تقدم إذا صح
أنها في المواضع المختلف فيها علل حقيقة ، فإنه ^(٢) قد يقع الخلاف بسبب الاجتهاد
في كونها موجودة في محل الخلاف . وإذا كان على هذا الوجه فالخلاف معتد به
بخلاف الوجه الأول

وأما القسم الثاني وهي :

﴿ المسألة التاسعة ﴾

فيعرض فيه أن يُعتقد في صاحبه أو يُعتقد هو في نفسه أنه من أهل الاجتهاد
وأن قوله معتد به ، وتكون مخالفته تارة في جزئ ، وهو أخف ، وتارة في كلى
من كليات الشريعة وأصولها العامة ، كانت من أصول الاعتقادات أو الأعمال ،
فتراه أخذاً ببعض ^(٣) جزئياتها في هدم كلياتها ، حتى يصير منها الى ما ظهر له يبادى .
نظره ؛ كأن يكون شاهداً لما يدعيه يكنى فيه ما اقتصر عليه وقد يكون في إسقاط
السبب أو جزء الحديث ما يكون سبباً في خفاء المعنى المراد وتبادر خلافه . وهذا
غير سماع بعض الحديث وفوات بعضه ، فعذره في هذا أنه لم يسمع كل الحديث
(١) أى لأن الدليل الذى يوجد فيه شيء من هذه العلل لا يعد دليلاً معتبراً .
هذا إذا سلم وجودها في المحل . وقد لا يسلم فلا ترجع الى ما تقدم ، فيكون الخلاف
الحاصل من اعتبار هذه الأدلة وعدم اعتبارها بناء على الخلاف في وجود هذه العلل
فيها وعدم وجودها معتداً به خلافاً . وهذا وجه كلام ابن السيد في عده هذا
الموضع من أسبابه

(٢) بيان لعد ذلك من أسباب الخلاف

(٣) أى وقد عرفت في كتاب الأدلة أنه يجب اعتبار الجزئيات بكلياتها ، فلا
ينقض جزئى قاعدة كلية ، فمسألة العسل الذى لم يوافق الصفاوى الذى شره لا ينقض
مع قوله تعالى (فيه شفاء للناس) القاعدة الكلية وهي أن الشارع لا يخبر خبراً
يغاير المخبر عنه . ولا بد من رجوع الدليل الجزئى الى كلى آخر بأن يقيد هذا المطلق
ويقال فيه ما لم يكن صفاوياً مثلاً ، أو يوكل فهمه الى الله تعالى بما أراد بهذه الجزئيات
مع أن الآية ليس فيها تعميم تفهمه لجميع الناس . ومن الشاهد للقول ما قاله بعض
من يدعى لنفسه الفهم والاستنباط في الشريعة في هذا الزمان ، أنه لا يوجد حكم

رأيه من غير إحاطة بمعانيها ولا راجع رجوع^(١) الافتقار اليها ، ولا مسلم لما روى عنهم في فهمها ، ولا راجع الى الله ورسوله في أمرها كما قال (فان تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول) الآية ! ويكون الحامل على ذلك بعض الأهواء الكامنة في النفوس ، الحاملة على ترك الاهتداء بالدليل الواضح وأطراح النصفة والاعتراف بالعجز فيما لم يصل اليه علم الناظر ويمين على هذا الجهل بمقاصد الشريعة وتوهم بلوغ درجة الاجتهاد باستتجال نتيجة الطلب^(٢) فان^(٣) العاقل قلما يخاطر بنفسه في اقتحام المهالك مع العلم بأنه يخاطر

وأصل هذا القسم مذکور في قوله تعالى : (هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آياتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ) الآية ! وفي الصحيح : أن النبي صلى الله عليه وسلم قرأ هذه الآية ثم قال : « فَإِذَا رَأَيْتُمُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ سَمَّى اللَّهُ فَاخْذَرُوهُمْ »^(٤) . والتشابه^(٥) في القرآن

شرعى في غير العبادات الا وهو قابل للتغيير . ويستدل على ذلك بأمر كون الأحكام تتغير بتغير الزمان ، وقوله صلى الله عليه وسلم (إذا أمرتكم بشئ من أمور دنياكم فأما أنا بشر) وقولهم دره المفسد مقدم على جلب المصالح ؛ وهكذا أخذ بهذه الأمور على غير وجهتها ولم يرجع الى أهل العلم بها ليفهم معناها ، فهدم الشريعة كلها ، ولم يبق يده من كلياتها سوى أن الشريعة وضعت للمصلحة ، وطبعا المصلحة هي ما يوافق هواه وما يظهر له يادى الرأى ؛ لأنه لا يفهم مقاصد الشريعة الا ما يرضه هو مقصدا ومصلحة

(١) بل يرجع اليها رجوع الاستظهار بها على صحة غرضه في التنازل . فالقصد إنما هو تنزيل الدليل على وفق غرضه وتحكيم هواه في الدليل فيكون الدليل تبعاً لهواه كما تقدم في المسألة الثالثة عشرة من كتاب الأدلة

(٢) أى طلب العلم

(٣) أى فهذا التوهم يجعله يفهم أنه لا يخاطر بعمله . ولو كان يفهم أنه يخاطر ما خاطر ؟ لأن العاقل الخ

(٤) رواه مسلم وأبو داود والترمذى وقال حسن صحيح

(٥) أى الأعم من الحقيقى والاضافى . وقوله (بل هو من جملة الخ) أى إن

لا يختص بما نص عليه العلماء من الأمور الالهية الموهمة للتشبيه ، ولا العبارات الجملة ولا ما يتعلق بالناسخ والمنسوخ ، ولا غير ذلك مما يذكرون ، بل هو من جملة ما يدخل تحت مقتضى الآية ، إذ لا دليل على الحصر . وإنما يذكرون من ذلك ما يذكرون على عادتهم في القصد الى مجرد التمثيل ببعض الامثلة الداخلة تحت النصوص الشرعية ، فان الشريعة اذا كان فيها أصل مطرد في أكثرها مقرر واضح في معظمها ثم جاء بعض ^(١) المواضع فيها مما يقتضى ظاهره مخالفة ما اطرد فذلك من المندود في التشابهات التي يتقى اتباعها ، لأن اتباعها مفض الى ظهور معارضة بينها وبين الأصول المقررة والقواعد المطردة ، فاذا اعتمد على الأصول وأرجى أمر النواذر ، وولت الى عالمها ^(٢) أو ردت الى أصولها ، فلا ضرر على المكلف المجتهد ولا تمارض في حقه . ودل على ذلك قوله تعالى : (مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ) فجعل المحكم — وهو الواضح المعنى الذي لا إشكال فيه ولا اشتباه — هو الأم والأصل الرجوع اليه ، ثم قال : (وَأُخْرَى مُتَشَابِهَاتٌ) يريد : وليست بأم ولا معظم فهي اذا قلائل ، ثم أخبر أن اتباع المتشابه منها شأن

مانصوا عليه من جملة الخ . ولذلك قال (وأصل هذه المسألة مذكور في قوله تعالى) أى فالآية أصل عام شامل لما ذكر وما لم يذكر

(١) قتلا تنزيه الله عن مشابهة الخلق في الجسمية ولو احقها بالحركة أصل مطرد مقرر واضح . وجاء في الحديث قوله (ينزل ربنا الى سماء الدنيا الخ) فهذا يتقى اتباعه وإلا لافضى الى معارضة الأصل السابق المقرر . فأما أن نكل هذا الى العالم سبحانه بمراده فنفوض ، أو قوله ونزده الى أصل آخر ثابت بتقدير مضاف أو غيره . وهذا في الاعمال كثير ، فترى أحاديث ظاهرها مخالفة ما تقرر من أصول الاعمال ، فيجرى فيها مثل هذا ؛ لكن المغتر بما وصل اليه يستعمل هذه الجزئيات في نقض الكليات توصلا الى غرضه وستأتى لذلك أمثلة كثيرة في الفصل التالي

(٢) إشارة الى ما رواه المؤلف في الاعتصام عنه صلى الله عليه وسلم (إن القرآن لمصنوع بعضه بعضا : ما علمتم منه فاقبلوه ، وما لم تعلموا منه فكلوه الى عالمه)

خطأ غير المجتهد زين ، سببه تحكيم الهوى واتباع المشابه ومفارقة الجماعة ١٧٧

أهل الزين والضلال عن الحق والميل عن الجادة ، وأما الراسخون في العلم فليسوا كذلك ، وما ذاك إلا باتباعهم أم للكتاب وتركهم الاتباع للمتشابه

وأم الكتاب يعم ما هو من الأصول الاعتقادية أو العملية ^(١) إذ لم يخص الكتاب ذلك ولا السنة ، بل ثبت في الصحيح ^(٢) عن أبي هريرة ، قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « افترقت اليهود على إحدى أو اثنتين وسبعين فرقة ، وتفرقت النصارى على إحدى أو اثنتين ^(٣) وسبعين فرقة ، وتفرق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة » وفي الترمذي تفسير هذا ^(٤) بإسناد غريب عن غير أبي هريرة فقال في حديثه : « وإن بنى إسرائيل تفرقت على اثنتين وسبعين ملة ، وتفرق أمتي على ثلاث وسبعين ملة ، كلهم في النار إلا ملة واحدة ، قالوا من هي يا رسول الله ؟ قال : ما أنا عليه وأصحابي » والذي عليه النبي وأصحابه ظاهر في الأصول الاعتقادية والعملية على الجملة ، لم يخص من ذلك شيء دون شيء . وفي أبي داود ^(٥) : « وإن هذه الملة ستفرق على ثلاث وسبعين ، ثنتان وسبعون في النار ، وواحدة في الجنة ، وهي الجماعة » وهي بمعنى ^(٦) الرواية التي قبلها . وقد

(١) هذا المقام وهو إثبات أن المتشابه لا يخص ما كان في قواعد الدين بل يشمل الأعمال استوفاه الاعتصام في المسألة الرابعة من الجزء الثالث فراجعه . وقال هناك (وقد تفرقت هذه المسألة في كتاب المواقات بنوع آخر من التقرير)

(٢) هو رواية لأبي داود كما في الاعتصام

(٣) على الشك . قال في الاعتصام في المسألة التاسعة من الجزء الثالث (الرواية الصحيحة في الحديث إن افتراق اليهود كافتراق النصارى على إحدى وسبعين فرقة)

(٤) فقيه تفسير الفرق بالملل ، المناسبة للمقام

(٥) رواه في المصايح عن عبد الله بن عمرو في ترجمة الحسن

(٦) ورواه في المصايح عن معاوية

(٧) لأن التي تستحق اسم الجماعة هي التي اتبعتها سبيله وسبيل أصحابه صلى الله عليه

وسلم . وانظر تفسير كلمة (الجماعة) في المسألة السادسة عشرة من الجزء الثالث في الاعتصام

روى ما يبين هذا المعنى ، ذكره ابن عبد البر بسند لم يرَ ضَهَّ (١) وان كان غيره قد هوّن الأمر فيه ، أنه قال : «ستفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة ، أعظمها» (٢) فتنة الذين يقيسون الأمور برأيهم ، فيحِلُّون الحرام ويحرِّمون الحلال » فهذا نص على دخول الأصول العملية تحت قوله : « ما أنا عليه وأصحابي » وهو ظاهر فإن المخالف في أصل من أصول الشريعة العملية لا يقصر عن المخالف في أصل من الأصول الاعتقادية في هدم القواعد الشرعية

فصل

وقد وجدنا في الشريعة ما يدلنا على بعض الفرق التي يظن أن الحديث شامل لها ، وأنها مقصودة الدخول تحتها ، فإنه جاء في القرآن أشياء (٣) تشير إلى أوصاف يُعترف منها أن من اتصف بها فهو آخذ في بدعة ، خارج عن مقتضى الشريعة ، وكذلك في الأحاديث الصحيحة ، فن تتبع مواضعها ربما امتدنى إلى جملة منها ، وربما ورد التعمين في بعضها ، كما قال عليه الصلاة والسلام في الخوارج : « إنَّ من ضيَّضني هذا قوماً يقرءون القرآن لا يجاوزُ حناجرهم ، يقتلون أهلَ الاسلام ، ويدعون أهلَ الأوثان ، يرمقون من الإسلام كما يرمق السهمُ من الرميَّة » (٤) .

- (١) في الاعتصام أنه قدح فيه ابن عبد البر بهذه الرواية لأن ابن معين قال : (إنه باطل لا أصل له) قال بعض المتأخرين : روى عن جماعة من الثقات . وقد أشبع المؤلف الكلام على الحديث ورواياته في الجزء الثالث من الاعتصام
- (٢) راجع المسألة الخامسة والعشرين في الجزء الثالث من الاعتصام ، لتبيين معنى القياس المذموم في الحديث

(٣) ستأتي له في العلامات التفصيلية في الفصل التالى لهذا الفصل

(٤) ذكره البخارى في التوحيد بتقديم وتأخير في بعض جملة

وفى رواية^(١) : « دعه — يعنى ذا^(٢) الخويصرة — فإن له أصحابا يحقر أحدكم صلاته مع صلاتهم وصيامه مع صيامهم ، يقرءون القرآن لا يجاوز تراقيهم ، يمرقون من الإسلام — الحديث الى أن قال : آتتهم رجل أسود إحدى عضديه مثل ثدى المرأة ومثل البضة تدر در الخ » . فقد عرّف عليه الصلاة والسلام هؤلاء ، وذكر لهم علامة في صاحبهم ، وبين من مذهبهم في معاندة الشريعة أمرين كليين :

(أحدهما) اتباع ظواهر القرآن على غير تدبر ولا نظر في مقاصده ومعاقده ، والقطع بالحكم به بيادى الرأي والنظر الأول ، وهو الذى نبّه عليه قوله في الحديث يقرءون القرآن لا يجاوز حناجرهم ، ومعلوم أن هذا الرأى يصدّ عن اتباع الحق المحض ، ويضاد المشى على الصراط المستقيم ، ومن هنا ختم^(٣) بعض العلماء رأى داود الظاهرى ، وقال إنها بدعة ظهرت بعد المائتين . ألا ترى أن من جرى على مجرد الظاهر تناقضت^(٤) عليه الصور والآيات ، وتعارضت في يديه الأدلة على الإطلاق والمصوم . وتأمل ما ذكره القتيبي في صدر كتابه في مشكل القرآن ، وكتاباه في مشكل الحديث ، يبين لك صحة هذا الإلزام ، فإن ما ذكره هنالك أخذ بيادى الرأي في مجرد الظواهر

(١) رواه الشيخان وأبو داود باختلاف في بعض الالفاظ وهو في شأن الخوارج أيضا كما في الاعتصام

(٢) رواية البخارى في كتاب استئابة المرتدين أن عبد الله بن ذى الخويصرة — بزيادة كلمة ابن — قال للنبي صلى الله عليه وسلم : اعدل ! وكان ذلك في قيم ، فقال : (وبلك اومن يعدل إذا لم اعدل ؟) قال عمر دعنى أضرب عنقه . فقال : (دعه فإن له أصحابا) انظر بقية الحديث

(٣) في الاعتصام : ومن البدع التى شجارى بصاحبها كالكلب ما ذهب اليه الظاهرية ، على رأى من عدها من البدع

(٤) أى فلا بد للناظر من التدبر والنظر في المقاصد حتى لا تتناقض السور والآيات عنده . والأخذ بالظاهر مؤذ إلى هذا فينطبق عليه الحديث

(والثاني) قتل أهل الاسلام وترك أهل الأوثان ، على ضد ما دلت عليه جملة الشريعة وتفصيلها ، فان القرآن والسنة إنما جاءت للحكم بأن أهل الاسلام في الدنيا والآخرة ناجون ، وأن أهل الأوثان هالكون ، ولتعضم هؤلاء وتريق دم هؤلاء على الإطلاق فيهما والعموم . فإذا كان النظر في الشريعة مؤديا الى منفادة هذا القصد صار صاحبه هادما لقواعدها ، وصادا عن سبيلها . ومن تأمل كلامهم في مسألة التحكيم مع علي بن أبي طالب وابن عباس وفي غيرها ظهر له خروجهم عن القصد ، وعدولهم عن الصواب ، وهدمهم للقواعد ، وكذلك مناظرتهم عمر بن عبد العزيز ، وأشياء ذلك

فهذان وجهان ذكرنا في الحديث من مخالفتهم لقواعد الشريعة الكلية اتباعا للمتشابهات

وقد ذكر الناس من آرائهم غير ذلك من جنسه ، كتكفيرهم لأكثر الصحابة ولغيرهم ، ومنه سرى قتلهم لأهل الاسلام ، وأن الفاعل للفعل إذا لم يعلم أنه حلال أو حرام فليس بمؤمن ، وأن لا حرام إلا ما في قوله : (قُلْ لا أَجِدُ في ما أوحى إليّ) الآية ١ وما سوى ذلك فحلال ، وأن الامام اذا كفر كفرت رعيته كلهم شاهدم وغائبهم ، وأن التقية لا تجوز في قول ولا فعل على الإطلاق والعموم ، وأن الزاني لا يرجع باطلاق ، والقاتل للرجال لا يحد وإنما يحد قاذف النساء خاصة ، وأن الجاهل معذور^(١) في أحكام القروع باطلاق ، وأن الله سميع نبيا من المعجم بكتاب ينزله الله عليه جملة واحدة ويترك شريعة محمد ، وأن المكلف قد يكون مطيعا بفعل الطاعة غير قاصد بها وجه الله ، وإنكارهم سورة يوسف من القرآن ، وأشياء ذلك ، وكلها مخالفة لكلليات شرعية أصلية أو عملية

(١) يناقض قولهم سابقا إن الفاعل للفعل إذا لم يعلم أنه حلال أو حرام فليس بمؤمن ، فلا يعذر بالجهل حتى ولا في الحكم بخروجه عن الاسلام . ولا يخفى أن ما سبق لهم في القروع

ولكن الغالب في هذه الفرق أن يشار الى أوصافهم ليحذر منها ، ويبقى الأمر في تعيينهم مُرجحاً كما فهمنا من الشريعة . ولعل عدم تعيينهم هو الأولى التي ينبغي أن يلتزم ليكون سترأ على الأمة ، كما سترت عليهم قبائحهم فلم يفضحوا في الدنيا بها في الحكم الغالب العام ، وأمرنا بالستر على المذنبين ما لم يُبد لنا فصحة الخلاف ليس كما ذكر عن بني إسرائيل أنهم كانوا اذا أذنب أحدهم ذنباً أصبح وعلى بابه معصيته مكتوبة ، وكذلك في شأن قراينهم ، فإنهم كانوا إذا قرَّبوها أكلت النارُ المقبول منها وتركّت غير المقبول ، وفي ذلك اقتضاح المذنب ، الى ما أشبه ذلك ، فكثير من هذه الأشياء خصت بها^(١) هذه الأمة . وقد قالت طائفة إن من الحكمة في تأخير هذه الأمة عن سائر الأمم أن تكون ذنوبُهم مستورة عن غيرهم ، فلا يظلم عليها كما اظلموا هم على ذنوب غيرهم بمن سلف

وللستر حكمة أيضاً : وهى أنها لو أظهرت — مع أن أصحابها من الأمة — لكان فى ذلك داع الى الفرقة والوحشة ، وعدم الألفة التى أمر الله بها ورسوله حيث قال تعالى : (واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا) وقال : (فاقهوا الله وأصلحوا ذات بينكم)^(١) وقال : ولا تكونوا من المشركين ، من الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً^(٢) . وفى الحديث : « لا تحاسدوا ، ولا تبايروا ، ولا تباغضوا ، وكونوا عباد الله إخواناً^(٣) » وأمر عليه الصلاة والسلام بإصلاح ذات البين ، وأخبر أن فساد ذات البين هى الحالقة^(٤) وأنها تحلقت الدين . والشريعة طالفة بهذا المعنى ويكفى فيه ما ذكره المحدثون فى كتاب البر والصلة ، وقد جاء فى قوله تعالى : (إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً لست منهم فى شيء) الآية ! أنه روى عن عائشة وأبى هريرة — وهما حديث عائشة — قالت قال رسول الله صلى الله عليه

(۱) اى بالستر فيها كما فى الاعتصام

(۲) رواہ مسلم مع تقدیم و تأخیر

(۳) (ایاکم وسوء ذات البین فانها الحالقة) رواه الترمذی

وسلم : « يا عائشة ! إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً ، من هم ؟ قلت الله ورسوله أعلم . قال : هم أصحاب الأهواء وأصحاب البدع ، وأصحاب الضلالة من هذه الأمة . يا عائشة ! إن لكل ذنب توبة ، ما خلا أصحاب الأهواء والبدع ليس لهم توبة ، وأنا منهم برى ، وهم منى برآء . »^(١)

فإذا كان من مقتضى العادة أن التعريف بهم على التعيين يورث المداوة والفرقة وترك الموالفة لزم من ذلك أن يكون منهيًا عنه ، إلا أن تكون البدعة فاحشة جداً كبدعة الخوارج ، فلا إشكال في جواز إبدائها وتعيين أهلها ، كما عين رسول الله صلى الله عليه وسلم الخوارج وذكرهم بسلامتهم ، حتى يعرفون ويحذر منهم ويلحق بذلك ما هو مثله في الشناعة أو قريب منه بحسب نظر المجتهد . وما سوى ذلك فالسكوت عن تعيينه أولى^(٢) . وخرج أبو داود^(٣) عن عمر ابن أبي قرّة قال : كان حذيفة بالمدائن ، فكان يذكر أشياء قالها رسول الله صلى الله عليه وسلم لأناس من أصحابه في الغضب ، فينطلق ناس من سمع ذلك من حذيفة ، فيأون سلمان فيذكرون له قول حذيفة ، فيقول سلمان : « حذيفة أعلم بما يقول ، فيرجعون

(١) أخرجه الترمذى ، وابن أبي حاتم ، وأبو الشيخ ، والطبرانى ، وأبو نعيم في الحلية ، والبيهقى في الشعب وغيرهم ، عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه . وذكره في راموز الحديث مع اختلاف يسير في بعض الألفاظ عن أحمد ، والبيهقى في الشعب ، والحكيم ، وابن أبي حاتم ، وأبى الشيخ عن عمر أيضا

(٢) قال في الاعتصام إن التعيين يكون في موطنين : الأول ما أشار اليه هنا ، والثاني حيث تكون تلك الفرقة تدعو إلى ضلالتها وتزيينها في قلوب العوام ؛ فإن ضرر هؤلاء على المسلمين كضرر إبليس فلا بد من التصريح بأنهم من أهل البدعة والضلالة . ولا يخفى عليك أن بدعة طائفة من أهل الأهواء في زماننا هذا كبعض محررى الصحف الأسبوعية قد جمعت الحسنيين : بدعة غاية في الشناعة والكفر ، ثم الدعوة إليها بنشرها في الصحف وتزيينها بكل أنواع البهتان والزخرف . فلا حول ولا قوة إلا بالله

(٣) فيما كان بين سلمان وحذيفة بالمدائن . وفي الشيخين أيضا روايته بهذا المعنى

إلى حذيفة فيقولون له : « قد ذكرنا قولك لسلمان ، فما صدقتك ولا كذبك » ، فأبى حذيفة سلمان وهو في مَبَقَّة قال : يا سلمان ما يمنعك أن تصدقني بما سمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ فقال : « إن رسول الله صلى الله عليه وسلم يفضي فيقول لناس من أصحابه ، ويرضى فيقول في الرضى لناس من أصحابه أما تنتهي حتى تُورث رجالا حبَّ رجال ، ورجالا بُغض رجال ، وحتى توقع اختلافا وفرقة ؟ ولقد علمت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خطب فقال : « أيما رجل من أمتي سببته سبة أو لعنته لعنة في غضبي فإنما أنا من ولد آدم أغضب كما يفضبون ، وإنما بعثي رحمة للعالمين فأجملها عليهم صلاة يوم القيامة ، خواله لتنتين » أو لا كتبت إلى عمر ! فهذا من سلمان حسن من النظر ، فهو جار في مسألتنا

فان قيل : فالبدع مأمور باجتنابها واجتناب أهلها والتحذير منهم والتشديد بهم وتبحيح مام عليه . فكيف يكون ذكر ذلك والتنبيه عليه غير جائز ؟ فالجواب أن النبي صلى الله عليه وسلم نبه في الجملة^(١) عليهم إلا القليل منهم كالخوارج ، ونبه على البدع من غير تفصيل ، وأن الأمة ستفترق على تلك العدة المذكورة ، وأشار إلى خواص عامة فيهم وخاصة ، ولم يصرح بال تعيين غالباً تصرّحاً لقطع العذر^(٢) ولا ذكر فيهم علامة قاطعة لا تلتبس^(٣) فنحن أولى بذلك معشر الأمة

وما ذكره المتقدمون^(٤) من ذلك فيحسب فحش تلك البدع ، وأنها لاحقة

(١) أي تنبيهها إجماليا لا تفصيليا

(٢) حتى لا يسد عليهم باب التوبة بسبب العناد واليأس من رحمة الله

(٣) أي في غالبهم كما نبه عليه . أما مثل الخوارج فقد تقدم لذكر العلامة القاطعة

(٤) من عد أهل البدع وتمييزهم بأسمائهم وإيصال هذه الفرق إلى اثنتين وسبعين

فرقة . وقوله (إذا كان بحسب الاجتهاد) أي كما هو الشأن في تعيين المتقدمين لهذه

الفرق أي فليس هذا التعيين جاريا مجرى الحكم الفصل . وقد عقد في الاعتصام

مسألة خاصة لتعيين هذه الفرق الاثنتين والسبعين وهي المسألة السابعة من الجزء الثالث

في جواز ذكرها بالخوارج ونجوم ، مع أن التعيين إذا كان بحسب الاجتهاد فهو ممكن أن يكون هو المراد في نفس الأمر أو بعضه ، فمن بلغ رتبة الاجتهاد اجتهد والأصل ما تقدم من الستر ، حتى يظهر أمر فيكون له حكمه ، ويبقى النظر هل هذا الظاهر من جملة ما يدخل ^(١) تحت الحديث . أم لا ؟ فهو موضع اجتهاد وأيضاً فإن البدع المحدثه تختلف ، فليست كلها في مرتبة واحدة في الضلال . ألا ترى أن بدعة الخوارج مباحة غاية المباحة لبدعة التشويب بالصلاة ، التي قال فيها مالك « التشويب ^(٢) ضلال » . وقد قسم المتقدمون البدع الى ما هو مكروه وإلى ما هو محرم ، ولو كانت عندهم على سواء لكانت قسماً واحداً . وإذا كان كذلك فالبدع التي تفرق بها الأمة مختلفة الرتب في القبح ، وبسبب ذلك يظهر أنها كثيرة جداً ، وهذا في الحديث محصور ؛ فيمكن أن يكون بعضها غير داخل في الحديث ، أو يكون بعضها جزءاً من بدعة فوقها أعظم منها ، أو لا تكون داخلية من حيث هي عند العلماء من قبيل المكروه ^(٣) فصار القطع على خصوصياتها فيه نظر واشتباه ، فلا يقدم على ذلك إلا ببرهان قاطع ، وهذا كالمعلوم فيها ، فمن هذه الجهات صار الأولى ترك التعيين فيها

(١) أي فيكون صاحبه في النار ؛ وهل دواما أم بكيفية عصاة المؤمنين ؟ ويرجع ذلك الى درجة البدعة وكونها مكفرة أولاً ، وكونها صغيرة أو كبيرة
(٢) قال المؤلف في الاعتصام : (وقد فسر التشويب الذي أشار إليه مالك بأن المؤذن كان إذا أذن فأبطأ الناس قال بين الأذان والاقامة : قد قامت الصلاة ، حرم على الفلاح ! وهذا نظير قولهم عندنا : الصلاة رحمة الله . وقيل إنما عني بذلك قوله المؤذن في أذانه : حرم على خير العمل ! لأنها كلمة زادها في الأذان من خالف السنة من الشيعة) اهـ يعني وأما جملة (الصلاة خير من النوم) في أذان الصبح فهي مطلوبة داخلية في جمل الأذان المشروعة

(٣) أي فلا تدخل في الحديث الذي يجعل صاحب البدعة في النار

فان قيل ^(١) : فالعلماء يقولون خلاف هذا ، وإن الواجب هو التشديد بهم والزجر لهم ، والقتل ومناسبة القتال إن امتنعوا ، وإلا أدى ذلك الى فساد الدين فالجواب أن ذلك حكم فيهم ، كما هو في سائر من تظاهر بمعضية صغيرة أو كبيرة أو دعا اليها أن يؤذّب أو يزجر ، أو يقتل إن امتنع من فعل واجب أو ترك محرم ؛ كما يقتل تارك الصلاة وإن كان مقرا ، الى مادون ذلك ؛ وإتمام الكلام في تعيين أصحاب البدع من حيث هي بدع يشملها الحديث . فتوجه الأحكام شىء . والتعيين للدخول تحت الحديث شىء آخر ^(٢)

فصل

ولهؤلاء الفرق خواص وعلامات في الجملة ، وعلامات أيضا في التفصيل
فأما علامات الجملة فثلاث :

(إحداها) الفرقة التي نبه عليها قوله تعالى : (ان الذين فرّقوا دينهم وكانوا شيعاَ لست منهم في شىء) وقوله : (ولا تكونوا كالذين تفرّقوا واختلفوا) وغير ذلك من الأدلة

قال بعض المفسرين : صاروا فرقا لا تباع أهوائهم ، وبغارقة الدين تشتت أهواؤهم فافترقوا ، وهو قوله : (إن الذين فرّقوا دينهم وكانوا شيعاَ) ثم برآه الله منهم بقوله : (لست منهم في شىء) وهم أصحاب البدع والكلام فيما لم يأذن الله فيه ولا رسوله . قال : ووجدنا أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم من بعده قد اختلفوا في أحكام الدين ، ولم يفرّقوا ولم يصيروا شيعا ؛ لأنهم لم يفرّقوا الدين ، وإنما اختلفوا فيما أذن لهم من اجتهاد الرأي والاستنباط من الكتاب والسنة فيما لم يفرّق في السؤال ووصول به فوق التعيين إلى القتل ومناسبة القتال وجوابه . (١) سبق يمنع التعيين . وكذلك هنا حيث يقول ان دخولهم تحت الأحكام شىء ودعوى دخولهم تحت الحديث شىء آخر .

(٢) أى فهما مقامان لا يشكل أحدهما على الآخر

يجدوا فيه نصا ، واختلفت في ذلك أقوالهم ، فصاروا محمودين ، لأنهم اجتهدوا فيما أمروا به ، كاختلاف أبي بكر وعمر وزيد في الجدمع الأم ^(١) ، وقول عمر وعلى في أمهات ^(٢) الأولاد ، وخلافهم في القرينة المشتركة ^(٣) ، وخلافهم في الطلاق ^(٤) قبل النكاح ، وفي البيوع ، وغير ذلك مما اختلفوا فيه ، وكانوا مع هذا أهل مودة وتناصح ، أخوة الاسلام فيما بينهم قائمة . فلما حدثت المردية ^(٥) التي حذر منها رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وظهرت العداوات ، وتحزب أهلها فصاروا شيعا ، دل على أنه إنما حدث ذلك من المسائل المحدثه التي ألقاها الشيطان على أفواه أوليائه

قال : فكل مسألة حدثت في الاسلام فاختلف الناس فيها ولم يورث ذلك الاختلاف بينهم عداوة ولا بقاء ولا فرقة علمنا أنها من مسائل الإسلام ، وكل مسألة طرأت فأوجب العداوة والتنافر والتنازع ^(٦) والقطيعة علمنا أنها ليست من أمر الدين في شيء ، وأنها التي عني رسول الله صلى الله عليه وسلم بتفسير الآية ، وفي قوله : (ان الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا) وقد تقدمت ؛ فيجب على كل ذي دين وعقل أن يجتنبها . ودليل ذلك قوله تعالى : (واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخوانا) . فاذا اختلفوا وتقاطعوا

(١) لعله (مع الأخوة)

(٢) أى في جواز بيعهم كما هو رأى بعض من كبار الصحابة . أو عدم جوازه كما هو رأى الجمهور

(٣) أى التي ورد فيها (هب أبانا كان حجرا في الميم)

(٤) أى تعليق الطلاق على النكاح كأن يقول : إن تزوجت فلانة فهي طالق وفيها الأقوال الثلاثة لما لك وأنى حنيفة والشافعي

(٥) الذي في الاعتصام بالمدال المهمة . وكل له وجه فان الأهواء موقعة في الهلاك والردى ، كما أنها مردية جالبة للارذاء والمضعفات

(٦) هو التعاير ، فكل فرقة تعير غيرها بالمروق وتسمى غيرها باسم ولقب تكرهه

كان ذلك لحديث أحدثوه من اتباع الهوى . هذا ما قالوه . وهو ظاهر في أن الاسلام يدعو إلى الألفة والتحاب والتراحم والتعاطف ؛ فكل رأى أدى إلى خلاف ذلك فخرج عن الدين

وهذه الخاصية موجودة في كل فرقة من تلك الفرق ^(١) ألا ترى كيف كانت ظاهرة في الخوارج الذين أخبرهم النبي عليه الصلاة والسلام في قوله : « يقاتلون أهل الاسلام ويدعون أهل الأوثان » ^(٢) وأي فرقة توازى هذا إلا الفرقة التي ^(٣) بين أهل الاسلام وأهل الكفر . وهكذا تجد الأمر في سائر من عرف من الفرق أو من ادعى ذلك فيهم

(والخاصية الثانية) هي التي نبه عليها قوله تعالى : (فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة) الآية ! فجعل أهل الزيغ والميل عن الحق بمن شأنهم اتباع التشابهات ، وقد تبين معناه . وقال عليه الصلاة والسلام : « فاذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه فأولئك الذين سمى الله ، فاحذروهم » ^(٤)

(والخاصية الثالثة) ^(٥) اتباع الهوى ، وهي التي نبه عليها قوله : (فأما الذين في قلوبهم زيغ) وهو الميل عن الحق اتباعاً للهوى ، وقوله : (ومن أضل ممن اتبع هواه بغير هدى من الله ؟) وقوله : (أفرايت من اتخذ إلهه هواه وأضله الله على علم) الآية

(١) أى المضمنة في الحديث كما في الاعتصام

(٢) تقدم (ج ٤ — ص ١٧٨)

(٣) أى هم وإن كانوا يتطقون بكلمة التوحيد ، ويصلون ويرعون أنهم مسلمون إلا أن خاصيتهم التي ذكرها الحديث تجعل فرقهم عن المسلمين لا يوازىها إلا فرقة الكفار عن المسلمين . فلا فرق بينهم وبين الكفار في الواقع ، فكلمة (إلا) لازمة وإن كانت عبارة الاعتصام بدونها ولكنى ما رأيت كتاباً في مثل تحريف طبعة الاعتصام الحالية

(٤) تقدم (ج ٤ — ص ١٧٥)

(٥) راجع الكلام في الخواص الثلاث في الاعتصام في المسألة الثامنة من الجزء الثالث ليزيد أنصاحا

إلا أن هذه الخاصية راجعة إلى كل أحد في خاصة نفسه ؛ لأنها أمر باطن ، فلا يعرفها غير صاحبها ، إلا أن يكون عليها دليل في الظاهر . والتي قبلها راجعة إلى العلماء الراسخين في العلم ؛ لأن بيان المحكم والمثابة راجع إليهم ، فهم يعرفونها ويعرفون أهلها بمعرفتهم لها . والتي قبلها نعم جميع العقلاء من أهل الاسلام ، لأن التواصل أو التقاطع معروف للناس كلهم ، ويعرفته يعرف أهله

وأما العلامات التفصيلية في فرقة قد نبّه عليها وأشير إليها ، كما في قوله تعالى : (فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ — إلى قوله : وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا) وقوله : (إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ ، إِنْ رَبُّكَ هُوَ أَعْلَمُ مَنْ يَضِلُّ عَنْ سَبِيلِهِ) الآية ! وقوله : (وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى) إلى آخرها ! وقوله : (إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ يُضَلُّ بِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا يُحِلُّونَهُ عُلَاهًا وَبِخْرَمُونَهُ عُلَاهًا) الآية ! وقوله : (وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ : أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقَكُمْ اللَّهُ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا الَّذِينَ آمَنُوا : أَنْطَعِمُ مَنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ أَنْطَعِمَهُ ؟) الآية ! وقوله : (وَمَنْ النَّاسِ مَنْ يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ) إلى آخر الآيتين ! وقوله : (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ — إلى قوله : لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ) . وقوله : (قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ قَتَلُوا أَوْلَادَهُمْ سَفَهًا) الآية ؟ وقوله : (ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ مِنَ الضَّأْنِ اثْنَيْنِ — إلى قوله : إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ) إلى غير ذلك مما نبه عليه القرآن الحكيم

وكذلك في الحديث ، كقوله : (إِنْ اللَّهُ لَا يَقْبِضُ الْعِلْمَ انْتَزَاعًا يَنْتَزِعُهُ مِنَ النَّاسِ ، وَلَكِنْ يَقْبِضُ الْعُلَمَاءَ ، حَتَّى إِذَا لَمْ يَبْقَ عِلْمٌ أَخَذَ النَّاسُ رُؤُسًا جَهَالًا فَسُئِلُوا فَأَمَتُوا بِغَيْرِ عِلْمٍ ، فَضَلُّوا وَأَضَلُّوا ^(١)) وكذلك ما تقدم ذكره في قسم زلة .

العالم وغيره بما في الأحاديث المختصة بهذا المعنى . وإنما نبه عليها لتنبيه الشرع عليها . ولم يصريح بها على الإطلاق^(١) لما قلتم ذكره . فن تهدي إليها فذاك ، وإلا فلا عليه أن لا يعلمها . والله الموفق للصواب

فصل

ومن هذا يعلم أنه ليس كل ما يعلم مما هو حق يطلب نشره وإن كان من علم الشريعة ومما يفيد علماً بالأحكام ، بل ذلك ينقسم : فثمة ما هو مطلوب النشر ، وهو غالب علم الشريعة . ومنه ما لا يطلب نشره باطلاق ، أولاً يطلب نشره بالنسبة الى حال أو وقت أو شخص

ومن ذلك تعيين هذه الفرق ، فانه وإن كان حقاً فقد يثير فتنة ، كما تبين تقريره ، فيكون من تلك الجهة ممنوعاً به

ومن ذلك علم التشابهات والكلام فيها ، فإن الله ذم من اتبعها ، فاذا ذكرت وعرضت للكلام فيها فربما أدى ذلك الى ما هو مستغنى عنه . وقد جاء في الحديث عن علي « حدثوا الناس بما يفهمون . أتريدون أن يكذب الله ورسوله »^(٢) وفي الصحيح عن معاذ أنه عليه الصلاة والسلام قال : يا معاذ تدري ما حق الله على العباد ؟ وما حق العباد على الله ؟ — الحديث ! الى أن قال : قلت يا رسول الله أتبشر الناس ؟ قال : « لا تبشروهم فيتكلوا »^(٣) وفي حديث آخر^(٤) عن معاذ في مثله قال : يا رسول الله أفلا أخبر بها فيستبشروا ؟ فقال : « إنا يتكلوا »

(١) تصريحاً يعين أصحابها تعييناً تاماً بالإسماء . و : نقاب

(٢) رواه في الجامع الصغير بلفظ (حدثوا الناس بما يعرفون الخ) عن الديلمي في مسند الفردوس عن علي مرفوعاً قال العزيزي شارحه . هو في البخاري موقوف عليه ، ولاستاد المرفوع واه ، بل قيل موضوع

(٣) و (٤) رواهما مسلم

قال أنس فأخبر بها معاذ عند موته تأثماً^(١). ونحو من هذا عن عمر بن الخطاب مع أبي هريرة ؛ أنظره في كتاب مسلم والبخارى فإنه قال فيه عمر : « يارسول الله بأبي أنت وأمي ، أبعثت أبا هريرة بنغليك : من لقي يشهد أن لا إله الا الله مستيقناً به^(٢) قلبه بشره بالجنة ؟ قال نعم ، قال : فلا تفعل فاني أخشى أن يتكلم الناس عليها فخلهم يملون . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « فخلهم »

وحديث ابن عباس عن عبد الرحمن بن عوف قال : لو شهدت أمير المؤمنين أتاه رجل فقال « إن فلاناً يقول : لومات أمير المؤمنين لبائنا فلاناً فقال عمر : لا قومن العشيّة فأحذر هؤلاء الرهط الذين يريدون يتضيمونهم » قلت لا تفعل ، فإن الموسم يجمع رعاة الناس ويغلبون على مجلسك ، فأخاف أن لا يترها على وجهها ، فيطيروا بها كل مطير ، وأهل حتى تقدم المدينة دار الهجرة ، ودار السنة ، فتلخص بأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم من المهاجرين والانصار ، ويحفظوا مقاتلك ويؤزلوها على وجهها » فقال : « والله لا قومن في أول مقام أقومه بالمدينة » الحديث

ومنه حديث^(٣) سلمان مع حذيفة ، وقد تقدم

ومنه أن لا يذكر للبتديء من العلم ما هو حظ المنتهى ، بل يربي بصغار

(١) كان معاذ بين عاملين : النهي عن كتمان العلم باطلاق ، والنهي عن تبليغ هذه المسألة من الرسول صلى الله عليه وسلم . ففعله فهم عند موته أن النهي لم يكن تخشياً أو النهي في حال أو أن العلة غير متحققة بل متوهمه . ويدل عليه حديث عمر بعده فإن قوله فيه (خلهم) بعد الاذن لابي هريرة وتشير به بالفعل دليل على أن في الأمر فسخة بين الفعل والترك ، وأن المصلحة الشرعية لا تتناقض معهما . على أنه يمكن أن ينازع في إفادة قوله صلى الله عليه وسلم (خلهم) للنهي المطلق عن تبليغ هذه المسألة

(٢) لفظ مسلم (مستعيناً بها)

(٣) تقدم (ج ٤ — ص ١٨٢)

العلم قبل كباره . وقد فرض العلماء مسائل مما لا يجوز الفتيا بها وإن كانت صحيحة . في نظر الفقه ، كما ذكر عز الدين بن عبد السلام في مسألة ^(١) الدور في الطلاق ، لما يؤدي إليه من رفع حكم الطلاق بإطلاق ، وهو مفسدة

ومن ذلك سؤال العوام عن علل مسائل الفقه وحكم التشريعات ، وإن كان لها عال صحيحة وحكم مستقيمة . ولذلك أنكرت عائشة على من قالت : لِمَ تَقْضِي الحائض الصوم ولا تقضي الصلاة ؟ وقالت لها أحرورية أنت ؟ وقد ضرب عمر ابن الخطاب صيفاً وشرد به لما كان كثير السؤال عن أشياء من علوم القرآن لا يتعلق بها عمل ، ور بما أوقع خيالاً وفتنة وإن كان صحيحاً . وتلا قوله تعالى : (وفاكهةً وأباً) فقال : هذه الفاكهة فما الأب ؟ ثم قال ما أمرنا بهذا إلى غير ذلك مما يدل على أنه ليس كل علم يثبت وينشر وإن كان حقاً . وقد أخبر مالك عن نفسه أن عنده أحاديث وعلماً ما تكلم فيها ولا حدث بها ، وكان يكره الكلام فيما ليس تحت عمل ، وأخبر عن تقدمه أنهم كانوا يكرهون ذلك

فتنبه لهذا المعنى

وضابطه أنك تعرض مسألتك على الشريعة ، فإن صحت في ميزانها فانظر في ما لها بالنسبة إلى حال الزمان وأهله ، فإن لم يؤد ذكرها إلى مفسدة فاعرضها في ذهنك على العقول ، فإن قبلتها فلك أن تتكلم فيها إما على العموم إن كانت مما تقبلها العقول على العموم ، وإما على الخصوص إن كانت غير لائقة بالعموم . وإن لم يكن لمسألتك هذا المساغ فالسكوت عنها هو الجارى على وفق المصلحة الشرعية والعقلية

(١) صورتها أن يقول لزوجته ، إن طلقك فأنت طالق قبله ثلاثاً . نص الشافعية على الخلاف فيها على ثلاثة أقوال (١) لا يقع شيء للدور وهو منسوب لابن سريج . عندهم ، وتنبه كتبهم على ضعفه (٢) يقع الثلاث (٣) يقع المعلق عليه وهو المفتى به .

فصل

هذه الفرق وإن كانت على ما هي عليه من الضلال فلم تخرج من الأمة .
ودل على ذلك قوله : « تفرق أمتي » فإنه لو كانت يبدعها تخرج من الأمة لم
يضعها إليها . وقد جاء في الخوارج : « في هذه الأمة كذا » فأتى « بنى »^(١)
اللفظية أنها فيها وفي جملتها . وقال في الحديث ^(٢) « وتماهى في الفوق » ولو كانوا
خارجين من الأمة لم يقع تماري ^(٣) في كفرهم ، ولقال : إنهم كفروا بعد إسلامهم

(١) مجرد ذكر (في) أو (من) كما في بعض الأحاديث لا يقتضى بقايم في
أمة الاجابة . ألا ترى ماورد في حديث مسلم ((سكون في أمتي ثلاثون كذاباً
كلهم يدعى أنه نبي وأنه خاتم النبيين) فهذه الظرفية في الحديث وما مائلها فيما هو
صريح في الكفر لا يصح أن يستدل بها . وأيضاً فإن أباسعيد الخدرى في روايته يقول
سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول (يخرج في هذه الأمة مسلم يقل منها — قوم
تخفرون صلاتكم الخ) قال ابن حجر : لم تختلف الطرق على أبي سعيد في ذلك .
قال النووي : وفيه دلالة على فقه الصحابة وتحريرهم الالفاظ ، وفيه إشارة من
أبي سعيد إلى تكفير الخوارج وأنهم من غير هذه الأمة ، ولكن المؤلف رآه دليلاً
لكونهم منها ، والفرق جسيم إلا أن يقال أمة الدعوة لا أمة الاجابة . ولكن
هذا بعيد عن غرضه ، ولا تترتب عليه فائدة

(٢) أى حديث البخارى (فيتماهى في الفوق) قال ابن حجر : الفوق تذكر
وتؤنث ، أى يتشكك : هل بقى فيها من الدم شيء ؟ قال ابن بطال : ذهب جمهور
العلماء الى أنهم غير خارجين عن جملة المسلمين ، لقوله (يتماهى في الفوق) لأن
التماهى من الشك ، وإذا وقع الشك — يعنى في التمثيل — لم يقطع عليهم بالخروج
من الاسلام ، لأن من ثبت له عقد الاسلام يقين لم يخرج عنه إلا ييقين . ورد
هذا برواية (سبق الفرث والدم) والجمع بينهما أنه شك أولاً ، ثم تحقق أنه لم
يطلق بالسهم شيء .

(٣) أى التماهى في الكفر الممثل له في الحديث بالتماهى في الفوق : هل علق
به أثر من الفرث والدم ؟

فإن قيل : فقد اختلف العلماء في تكفير أهل البدع ، كالحوارج ^(١) والقدريه ^(٢) وغيرهما

فالجواب أنه ليس في النصوص الشرعية ما يدل دلالة قطعية على خروجهم عن الإسلام ؛ والأصل بقاؤه حتى يدل دليل على خلافه . وإذا قلنا بتكفيرهم فليسوا إذاً من تلك الفرق ؛ بل الفرق من ^(٣) لم تؤدم بدعتهم إلى الكفر ، وإنما أبت عليهم من أوصاف الإسلام ما دخلوا به في أهله : والأمر ^(٤) بالقتل في حديث

(١) قال الخطابي : أجمع المسلمون على عد الحوارج — مع ضلالتهم — فرقة إسلامية أجازوا شهادتها وأكل ذبيحتها ومناكحتها . لكن المؤلف نقل عنهم في هذه المسألة ما لا شك في كفرهم به : من إنكار سورة يوسف ، وبعث نبي بعد محمد . وغير ذلك ؛ فالذي ينبغي التعويل عليه في هذا هو الرجوع إلى مقالات هذه الفرق السبع من الحوارج التي ذكرت في الاعتصام وتعليقاته . فن وصل منهم إلى إنكار جمع عليه معلوم من الدين بالضرورة ، كمن يقول يعث نبي أو ينكر سورة يوسف . وغير ذلك من الشناعات المنقولة عنهم فهو لا كفار يقينا ، ومن كان منهم باغيا قاتل علياً وأتكر عليه التحكيم وقاتل عمر بن عبد العزيز وعمل من المعاصي والكبائر ما لم يصل إلى خروجه عن عقائد الدين الضرورية فهذا لا نكفره ونأكل ذبيحته . أما نقل الخطابي الإجماع فلا يصح أن يحمل على الإطلاق وإلا لم يكن هناك محل لباب الردة كله ولا إلى تشريع أحكام الكفار — ثم رأيت في فتح الباري على البخاري في باب قتل الحوارج تلخيصاً حسناً جداً في شأنهم ، ورأيت فيه ما يوافق ما رأيته من عدم إطلاق الكفر أو عدم الكفر عليهم ، فانهم طوائف : غلاة ، وغيرهم

(٢) هم الذين يقولون : الخير من الله والشر من الإنسان وأن الله لا يريد أفعال العصاة . سمعنا الرسول صلوات الله عليه مجوس هذه الامة ، ونهى عن عبادته مرضاهم وشهود جنازتهم

(٣) من أين هذا ، وقد قال (كلهم في النار) والحديث يحتمل التأنيد والتوقيت ، ولم يقطع المؤلف بأحدهما في الاعتصام في المسألة الثامنة من الجزء الثالث

(٤) الوارد في حديث علي ، أخرجه الشيخان وغيرهما

الخوارج لا يدلُّ على الكفر؛ إذ للقتل أسبابٌ غير الكفر، كقتل المحارب والفتنة الباغية يغير تأويل، وما أشبه ذلك. فالحق أن لا يحكم بكفر من هذا سبيله. وبهذا كله يتبين أن التعيين في دخولهم تحت مقتضى الحديث صعبٌ، وأنه أمر اجتهداى لا قطع فيه، إلا ما دل عليه الدليل القاطع للعدر، وما أعزَّ وجود مثله!

﴿المسألة العاشرة﴾

النظر في مآلات ^(١) الأفعال معتبر مقصود شرعا بأنت الأفعال موافقة أو مخالفة. وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل؛ ^(٢) مشروعا لمصلحة فيه تستجلب، أو لمفسدة تدرا، ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه؛ وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه أو مصلحة تندفع به، ولكن له مآل على

(١) هذه المسألة لها ارتباط تام بالمسألة الرابعة في الاسباب حيث يقول (وضع الاسباب يستلزم قصد الواضع الى الميسيات) أى فالشارع إنما شرع الاسباب لأجل الميسيات، أى لتحصل المصلحة الميسية أو تنأ المفسدة الميسية. وقوله (موافقة أو مخالفة) أى مأخوذا فيها أو منها عنها وهذا غير ما سبق في المسألة الثالثة في الاسباب حيث يقول (يلزم من تعاطى الاسباب من جهة المكلف الالتفات إلى الميسيات والقصد إليها بل المقصود الجريان تحت الاحكام الموضوعه) فلكل منها مقام، وهو ما يشير إليه هنا بقوله بعد (ومر الجمع بين المطلين) إلا أنه زاد هنا تعارض المصلحة والمفسدة في العمل الواحد، ورتب عليه قوله (وهو مجال للجهتد)، وقال بعد (وهذا بما فيه اعتبار المآل على الجملة. وأما في المسألة على الخصوص فكبير) ويؤخذ منه أن هذا الخصوص هو مقصود المسألة. فاستدل على الاجمال واعتبار المآل في ذاته ثم انتقل لفرضه من اعتبار الراجح عند التعارض بالادلة الآتية

(٢) هنا سقط لا يستقيم الكلام بدونه يعلم من مقابله الآتى بعده وأصله (قد يكون)

خلاف ذلك . فإذا أطلق القول في الأول بالمشروعية فربما أدى استجلاب المصلحة^(١) فيه إلى مفسدة تساوى المصلحة أو تزيد عليها ، فيكون هذا مانعا من إطلاق القول بالمشروعية ؛ وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم المشروعية ربما أدى استفادع المفسدة إلى مفسدة تساوى أو تزيد ، فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية وهو مجال للمجتهد صعب المورد ؛ إلا أنه عذب المناق ، محمود الغب جار على مقاصد الشريعة .

والدليل على صحته أمور :

(أحدها^(٢)) أن التكليف — كما علم — مشروعة لمصالح العباد ؛ ومصالح العباد إما دنيوية ، وإما أخروية . أما الأخروية فراجعة إلى مآل المكلف في الآخرة ، ليكون من أهل النعيم لا من أهل الجحيم . وأما الدنيوية فإن الأعمال — إذا تأملت — مقدمات لنتائج المصالح ، فإنها أسباب لمسيبات هي مقصودة للشارع ، والمسيبات هي مآلات الأسباب ، فاعتبارها في جريان الأسباب مطلوب ؛ وهو معنى النظر في المآلات

لا يقال : إنه قد مر في كتاب الأحكام أن المسيبات لا يلزم الالتفات إليها عند النحول في الأسباب

(١) أى أودر المفسدة ومثله يقال فيما يبدى ، حسيما يناسب كلا منهما لتكميل المقام .

(٢) هذا يرجع إلى الدليل الثانى من أدلة المسألة الرابعة فى الأسباب التى تنفق فى المآل مع هذه المسألة ، غاية أن الكلام هناك كان فى وضع الشارع ، وهنا فى لزوم اعتبار المجتهد وملاحظته لذلك وأيضا هنا زيادة الخصوص الذى قرره بعد وأشرنا إليه وإلى أنه هو المهم عنده الذى سيفرع عليه قواعد الفصل الآتى ولم يتوصل للدليل هنا إلا بعد توسطه الأسباب والمسيبات ، وجعل المآلات هنا هى المسيبات التى تقدمت هناك . وقوله (هى مقصودة للشارع) أى بدليل ما سبق فى المسألة الرابعة

لأننا نقول : وتقدم أيضاً أنه لا بد من اعتبار السبب في الأسباب ، ومرة الكلام في ذلك والجمع بين المطلين ، ومسألتنا من الثاني لا من الأول ، لأنها راجعة إلى المجتهد الناظر في حكم غيره على البراءة من المحظوظ ، فإن المجتهد نائب عن الشارع في الحكم على أفعال المكلفين ، وقد تقدم أن الشارع قاصد للسبب في الأسباب . وإذا ثبت ذلك لم يكن للمجتهد بد من اعتبار السبب ، وهو مآل السبب

﴿ والثاني ﴾ أن مآلات الأعمال إنما أن تكون معتبرة شرعاً أو غير معتبرة فإن اعتبرت فهو المطلوب ؛ وإن لم تستبرأ يمكن أن يكون للأعمال مآلات مضادة لقصود تلك الأعمال ، وذلك غير صحيح ، لما تقدم من أن التكليف لمصالح العباد ولا مصلحة تتوقع ^(١) مطلقاً مع إمكان وقوع مفسدة توازيها أو تزيد . وأيضاً ^(٢) فإن ذلك يؤدي إلى أن لا تتطلب مصلحة بفعل مشروع ، ولا تتوقع مفسدة بفعل ممنوع ، وهو خلاف وضع الشريعة كما سبق

﴿ والثالث ^(٣) ﴾ الأدلة الشرعية والاستقراء التام أن المآلات معتبرة في أصل الشريعة ؛ كقوله تعالى : (يا أيها الناس اعبُدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون) . وقوله : (كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون) . وقوله : (ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتذللوا

(١) أي يعتد بها ويلتفت إليها باعتبارها مصلحة

(٢) مفرع على ما قبله . وقوله (ألا تتطلب) أي لا يلزم أن تطلب من فعل شرعه الشارع مصلحة ، بل قد تحصل مصلحة اتفاقاً ، وقد لا تحصل ؛ فإن هذا الذي ينفرع على قوله (يمكن أن يكون الخ)

(٣) وهذا بعينه هو الدليل الذي عول عليه في كون الشريعة وضعت لمصالح العباد في أول كتاب المقاصد ، وساق هناك ضعف هذه الآيات ، وقال : المقصود هو التنية ونحن نقطع بأن الأمر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة

بها إلى الحكم) الآية ! وقوله: (ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله) الآية !
 وقوله: (رُسُلًا مبشِّرِينَ ومنذِرِينَ) الآية ! وقوله: (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ
 كُرْهُ لَكُمْ). الآية ! وقوله: (ولكم في القصاص حياة)
 وهذا مما فيه اعتبار المآل على الجملة^(١)

وأما في المسألة على الخصوص فكثير؛ فقد قال في الحديث حين أشير عليه
 بقتل من ظهر ثقافته: «أخاف^(٢) أن يتحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه^(٣)»
 وقوله: «لولا قومك حديث عهد بكفر لأكست البيت على قواعد إبراهيم^(٤)»
 بمقتضى^(٥) هذا أفنى مالك الأمير حين أراد أن يرد البيت على قواعد إبراهيم،

(١) أى قطع النظر عن كونه فيه للعمل ما لأن متراضان محتاجان إلى كد من
 المجتهدين ليترجح الطلب أو النهى الذى يطلبه أحد المآلين، وقوله (وهذا مما
 فيه الخ) يصح توجهه للدلالة الثلاثة السابقة. وربما فهم من كلامه أنه ليس في
 الآيات من الدليل الثالث دليل الخصوص، مع أن آية (ولا تسبوا الخ) فيها
 هذا الخصوص، لأن سب الاوثان سبب في تخذيل المشركين وتوهين أمر الشرك
 واذلال أهله، ولكن لما وجد له مآل آخر مراعاته أرجح وهو سبهم لله - سول -
 ما بين السماوات والأرض سباً في الاوثان لا يزن انحرافهم بكلمة واحدة في شأن
 الرب سبحانه - نهى عن هذا العمل المؤدى إليه مع كونه سباً في مصلحة ومأذونا فيه
 لولا هذا المآل

(٢) فوجب القتل حاصل: وهو الكفر بعد التعلق بالشهادتين، والسعى في
 إفساد حال المسلمين كافة بما كان يصنعه المتناقضون بل كانوا أضرب على الاسلام من
 المشركين؛ فقتلهم دونه لفساد حياتهم، ولكن المآل الآخر - وهو هذه التهمة
 التى تبعد الطائفة عن مريدى الاسلام - أشد ضرراً على الاسلام من بقائهم.
 وعليك بالنظر في باقى الأمثلة

(٣) تقدم (ج ٢ - ص ٢٩٤)

(٤) تقدم (ج ٤ - ص ٦٢)

(٥) أى من مراعاة القاعدة هنا، وإن كان المآل أمراً آخر غير ما في الحديث
 إلا أنه بالقياس على ما فيه من الامتناع عن رده للقواعد مع كونه مصلحة خشية

قَالَ لَهُ : لَا تَفْعَلْ لثَلَايِتِلَاعِبِ النَّاسِ . بَيَّتَ اللَّهُ . هَذَا مَعْنَى الْكَلَامِ دُونَ لَفْظِهِ .
وَفِي حَدِيثِ الْأَعْرَابِيِّ الَّذِي بَالَ فِي الْمَسْجِدِ أَمَرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِتَرْكِهِ حَتَّى
يَتِمَّ بُولُهُ وَقَالَ « لَا تُزْرِمُوهُ »^(١) . وَحَدِيثِ النَّهْيِ عَنِ التَّشْدِيدِ عَلَى النَّفْسِ فِي
الْعِبَادَةِ خَوْفًا مِنَ الْإِثْمِ . وَجَمِيعُ مَا مَرَّ فِي تَحْقِيقِ الْمَنَاطِ الْخَاصِّ عَمَّا فِيهِ هَذَا الْمَعْنَى
حَيْثُ يَكُونُ الْعَمَلُ فِي الْأَصْلِ مَشْرُوعًا لَكِنْ يَنْهَى عَنْهُ لِمَا يُؤْوِلُ إِلَيْهِ مِنَ الْمَفْسَدَةِ
أَوْ مَمْنُوعًا لَكِنْ يَتْرَكَ النَّهْيُ عَنْهُ لِمَا فِي ذَلِكَ مِنَ الْمَصْلَحَةِ ، وَكَذَلِكَ الْأَدْلَةُ الدَّالَّةُ
عَلَى سَدِّ النَّزَائِعِ كُلِّهَا ، فَإِنْ غَالِبَهَا تَذَرُّعٌ فَعَمَلُ جَائِزٍ إِلَى عَمَلٍ غَيْرِ جَائِزٍ ، فَلِأَحْلِ
عَلَى الْمَشْرُوعَةِ لَكِنْ مَا لَهُ غَيْرُ مَشْرُوعٍ . وَالْأَدْلَةُ الدَّالَّةُ عَلَى التَّوَسُّعِ وَرَفْعِ الْحَرَجِ
كُلِّهَا ، فَإِنْ غَالِبَهَا سَمَاحٌ فِي عَمَلٍ غَيْرِ مَشْرُوعٍ فِي الْأَصْلِ لِمَا يُؤْوِلُ إِلَيْهِ مِنَ الرِّفْقِ
الْمَشْرُوعِ . وَلَا مَعْنَى لِلْإِطْنَابِ بِذِكْرِهَا كَثَرَتِهَا وَاشْتِهَارِهَا . قَالَ ابْنُ الْعَرَبِيِّ حِينَ
أَخَذَ فِي تَقْرِيرِ هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ : اخْتَلَفَ النَّاسُ بِزَعْمِهِمْ فِيهَا ، وَهِيَ مُتَّفِقَةٌ عَلَيْهَا بَيْنَ
الْعُلَمَاءِ فَافْهَمُوهَا وَادْخَرُوهَا

فصل

وهذا الأصل ينبغي عليه قواعد :

(منها قاعدة النرائع) التي حكمها مالك في أكثر^(٢) أبواب الفقه ؛ لأن

المفسدة ، ولا ينبغي أن المصلحة المتروكة فيها محققة ، والمفسدة المتروكة من أجلها
مظنونة ، ومع ذلك رجحت

(١) (يَبَيَّنُ نَحْنُ فِي الْمَسْجِدِ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا جَاءَ أَعْرَابِيٌّ
قِيَامَ يُولُ فِي الْمَسْجِدِ ، قَبَالَ أَصْحَابُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَعَهُ فَقَالَ
رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا تُزْرِمُوهُ ، دَعَا ، فَتَرَكُوهُ حَتَّى بَالَ ثُمَّ إِنَّ رَسُولَ
اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دَعَا فَقَالَ لَهُ : إِنَّ هَذِهِ الْمَسَاجِدَ لَا تَصْلُحُ لَشَيْءٍ مِنْ هَذَا الْبُولِ
وَالْقَذَرِ ، إِنَّمَا هِيَ لِذِكْرِ اللَّهِ تَعَالَى وَالصَّلَاةِ وَقِرَاءَةِ الْقُرْآنِ . وَأَمَرَ رَجُلًا مِنَ الْقَوْمِ
بِإِجَاءِ بَدْلٍ مِنْ مَاءٍ فَشَنَّهُ عَلَيْهِ) أَخْرَجَهُ الشَّيْخَانُ وَهَذَا لَفْظُهُمَا وَالنَّسَائِيُّ (تَبْسِيرٌ)
(٢) مِثْلُهَا فِي أَعْلَامِ الْمُوقِعِينَ بِتَسْعَةٍ وَتَسْعِينَ مَثَلًا ، وَقَالَ : إِنَّ سَدَّ النَّزَائِعِ
رِيعُ التَّكْلِيفِ ، لِأَنَّهُ إِمَّا أَمْرٌ أَوْ نَهْيٌ ، وَالْأَوَّلُ مَقْصُودٌ لِنَفْسِهِ أَوْ وَسِيلَةٌ إِلَى الْمُنْتَهَى

حقيقتها التوصل بما هو مصلحة إلى مفسدة ، فإن عاقد البيع أولاً على بملعة بشرة إلى أجل ظاهر الجواز ، من جهة ما يتسبب عن البيع من المصالح على الجملة ؛ فإذا جعل مآل ذلك البيع مؤدياً إلى بيع خمسة قدماً بشرة إلى أجل ، بأن يشتري البائع سلعته من مشتريها بخمسة قدماً ، فقد صار مآل هذا العمل إلى أن يباع صاحب السلعة من مشتريها منه خمسة قدماً بشرة إلى أجل ، والسلعة لغو لا معنى لها في هذا العمل لأن المصالح التي لأجلها شرع البيع لم يوجد منها شيء ، ولكن هذا بشرط ^(١) أن

عنه مفسدة لنفسه أو وسيلة إليه . فصار سد النرائع المفضية إلى الحرام ريع الدين . وجعل صورة البيع المذكورة هنا من أمثلة النرائع ، ثم ذكرها في مسألة الحيل بعد ذلك ، وقال إن تجوز الحيل يناقض سد النرائع مناقضة ظاهرة ، فالشارع يسد الطريق إليها بكل ممكن ، والاحتال يفتح الطريق إليها بكل حيلة فائز من يمنع الجائز خشية الوقوع في المحرم بمن يعمل الحيلة في التوصل إليه ؛ ثم قال بعد ذلك : ومن يبطل الحيلة كييع العينة — يعني كصورة البيع المذكورة هنا — يبطل العقد الأول . بلا تردد : وبعضهم يجعل الخلاف في العقد الثاني ويصحح الأول . وعلى هذا تكون من مسائل الذريعة لا من باب الحيل — اهـ

ولعل ذلك لأن الحيلة تكونت من مجموع العقدين ، ولكن الذريعة إنما جاءت بالعقد الثاني . فأنت ترى المقام محتاجاً إلى قول فصل يتضح به الفرق بين حد الحيلة وحد الذريعة ، وإن كان يظهر في الفرق أيضاً أن الذريعة لا يلزم فيها أن تكون مقصودة والحيلة لا بد من قصد لها للتخلص من المحرم . والحيلة تجرى في العقود خاصة ، والذريعة أعم . وتعريف المؤلف للذريعة يجعلها شاملة للحيل بتعريفها الآتي له ، فيكون كل ما ذكرناه فارقاً بينهما ، وقد أشيع الكلام في وجوب سد الذريعة . ومنع الحيل ابن القيم في هذا الكتاب رحمه الله

(١) والصورة المذكورة من يبيع الآجال التي قد يظهر فيها قصد المتبايعين لهذا المنوع ، وقد لا يظهر ، ولكنه كثر قصد الناس له بمقتضى العادة ، فلذلك قالوا إن السلف الذي يؤدي إلى منفعة السلف ممنوع ولو لم يقصد منفعة السلف ، لأنه كثير القصد من الناس عادة ، فلا تنافي بين شرطيته للقصد وقول المالكية إنه ممنوع ولو لم يقصد بالفعل ، فالظنة كافية عندهم بخلاف ما قل قصد لضعف التهمة

يظهر لذلك قصد ويكثر ^(١) في الناس بمقتضى العادة ومن أسقط حكم الذرائع كالشافعي ^(٢) فانه اعتبر المال أيضاً؛ لأن البيع إذا كان مصلحة جاز، وما فعل من البيع الثاني فتحصيل لمصلحة أخرى منفردة عن الأولى، فكل عقدة منهما لها مآلها، ومآلها في ظاهر أحكام الاسلام مصلحة، فلا مانع على هذا، إذ ليس ثم مال هو مفسدة على هذا التقدير، ولكن هذا بشرط أن لا يظهر قصد الى المال الممنوع

ولأجل ذلك يتفق الفريقان على أنه لا يجوز التعاون على الاثم والعدوان. باطلاق، واتفقوا في خصوص المسألة على أنه لا يجوز سب الأصنام حيث يكون سباً في سب الله، عملاً بمقتضى قوله تعالى: (وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ) وأشبه ذلك من المسائل التي اتفق مالك مع الشافعي على منع التوسل فيها. وأيضاً فلا يصح أن يقول الشافعي إنه يجوز التدرع الى الربا بحال، إلا أنه لا يهتم من لم يظهر منه قصد الى الممنوع. ومالك يهتم بسب ظهور فعل اللغو، وهو دال على القصد الى الممنوع. فقد ظهر أن قاعدة الذرائع متفق.

كضمان بجعل كأن يبيعه ثوبين بدينار لشهر ثم يشتري منه عند الأجل أو دونه أحدهما بدينار، فيجوز ولا ينظر لكونه آل الأمر لضمان أحد الثوبين له عند الأجل في مقابلة الثوب الآخر — مع أن الضمان لا يكون إلا لله — لقلة قصد الناس لمثله

(١) عبارة المالكية يمنع ما أدى لممنوع يكثر قصده للتبايعين ولو لم يقصد بالفعل وبالتطبيق عليها يكون عطف قوله (ويكثر) على قوله (يظهر لذلك قصد) عطف تفسير، وكأنه قال تصويراً لذلك: بأن يكثر الخ. فهذه الكثرة هي الضابط والمقتلة، ومقابلة ما لا يكثر فلا يمنع كما تقدم في مثال الضمان بالجميل

(٢) قال في الأعلام: وأبو حنيفة وإن قال بالحيلة إلا أن له مأخذاً آخر في منع العينة؟ وهي الصورة المذكورة هنا، لأن الثمن إذا لم يستوف لم يتم البيع الأول فيصير الثاني مبنيًا عليه اهـ. يعني فليس البائع الأول أن يشتري شيئاً عن من يملكه فالثاني فاسد، ورجع الى خمسة في عشرة لأجل، وهو ربا فضل ونساء معا

على اعتبارها في الجملة ، وإنما الخلاف في أمر آخر ^(١)

(ومنها قاعدة الحيل) فإن حقيقتها المشهورة تقديم عمل ظاهر الجواز لإبطال حكم شرعي وتحويله في الظاهر إلى حكم آخر . فإل العمل فيها خرم ^(٢) قواعد الشريعة في الواقع ؛ كالواهب ماله عند رأس ^(٣) الحول فراراً من الزكاة ، فإن أصل الهبة على الجواز ، ولو منع الزكاة من غير هبة لكان ممنوعاً ؛ فإن كل واحد منهما ظاهر أمره في المصلحة أو المفسدة ، فإذا جمع بينهما على هذا القصد صار مآل الهبة المنع من أداء الزكاة ، وهو مفسدة . ولكن هذا بشرط القصد إلى إبطال الأحكام الشرعية

(١) هو في الحقيقة اختلاف في المناط الذي يتحقق فيه التذرع وهو من تحقيق المناط في الاتواع كما سبقت أمثله فإل يجعل وجود اللغو في البيعة المتوسطة دليلاً على قصد التوسل بالمنوع ، والشافعي يزيد في المناط دليلاً أخص من هذا - فلو صورت المسألة بأنه - باع له حيواناً بعشرة لأجل ، ثم بعد شهر خرج إلى السوق ليشتري بدل الحيوان ، فوجد المبيع معروضاً في السوق وقد حالت الأسواق مثلاً أو تغير فاشتراه بخمسة نقداً ، فهذا ظاهر فيه أنه لم يقصد بالمنوع ، ولكنه يبيع فاسد عند مالك ولو لم يقصد ، كما قال الدردير في شرحه الصغير وقال ابن رشد : إنه لا إثم على فاعله فيما بينه وبين الله حيث لم يقصد بالمنوع . يعني وإنما ذلك الفساد لا طراد حكم الحاكم فقط

(٢) جعل المفسدة في الحيل خرم قواعد الشريعة خاصة كإبطال الزكاة وهدمها بالكلية ولا يخفى أنه ممنوع والهبة ذريعة إليه فتكون الحيل أخص من الذريعة على ما يؤخذ من تعريفه لها

(٣) المراد به قرب نهاية الحول أما بعد تمام الحول فقد وجبت الزكاة ولا تفيد الحيلة . وقبل تمامه اختلف محمد وأبو يوسف في استهلاك النصاب تحليلاً لدفع الوجوب ، كان أخرجه عن ملكة قال الثاني لا يكره ذلك ، لأنه امتناع عن الوجوب . لإبطال الحق الغير . وقال الأول يكره لأن فيه إضراراً بالفقراء وإبطالاً للحق مآلاً فكلام المؤلف مبني على رأى محمد وأنه إذا قصدت الحيلة بإبطال الحكم صريحاً يكون ممنوعاً

ومن أجاز الحيل كأبي حنيفة فإنه اعتبر المآل أيضاً ، لكن على حكم الاضداد ؛ فإن الهبة على أى قصد كانت مبطلّة لا يحجب الزكاة ، كما تلاق المال عند رأس الحول ، وأداء الدين منه ، وشراء العروض به وغيرها مما لا تجب فيه زكاة . وهذا الإبطال صحيح جائز ؛ لأنه مصلحة عائنة على الواهب والمنفق . لكن هذا بشرط أن لا يقصد إبطال الحكم ؛ فإن هذا للقصد بخصوصه ممنوع ، لأنه عناد للشارع كما إذا امتنع من أداء الزكاة ؛ فلا يخالف أبو حنيفة في أن قصد إبطال الأحكام صراحاً ممنوع ، وأما إبطالها ضمناً فلا ، وإلا امتنعت الهبة عند رأس الحول مطلقاً ، ولا يقول بهذا واحد منهم .

ولذلك اتفقوا على تحريم القصد بالإيمان والصلاة وغيرها الى مجرد إحراز النفس والمال للناقتين والمراثين وما أشبه ذلك . وبهذا يظهر أن التحصيل على الأحكام الشرعية باطل على الجملة نظراً الى المآل ، والخلاف ، إنما وقع في أمر آخر ^(١) .

(ومنها قاعدة مراعاة ^(٢) الخلاف) وذلك أن المنوعات في الشرع إذا وقعت

- (١) وهو تحقيق المناط كما سبق في سد النرائع
 - (٢) مثاله استحقاق المرأة المهر ، وكذا الميراث مثلاً ، عند مالك فيما إذا تزوجت بغير ولي . فذلك — مع كونه يقول بفساد النكاح بدون ولي — يراعى في ذلك الخلاف عند ما ينظر فيما ترتب بعد الوقوع ؛ فيقول إن المكفواقع دليلاً على الجملة وإن كان مرجوحاً إلا أن التفريع على البطلان الراجح في نظره يؤدي الى ضرر ومفسدة أقوى من مقتضى النهي على ذلك القول . وهذا منه مبنى على مراعاة المآل في نظر الشارع فالمراد مراعاة الخلاف الواقع بين المجتهدين ، والتحويل بعد وقوع الفعل من المكلف على قول وإن كان مرجوحاً عند المجتهد ، ليقر ضلأ حصل منها عنه على القول الراجح عنده ، وأن له بعد الوقوع حكماً لم يكن له قبله ، وذلك نظر إلى المآل وأنه لو فرغ على القول الراجح بعد الوقوع لكان فيه مفسدة تساوى أو تزيد على مفسدة النهي ، فينظر المجتهد في هذا المآل ، ويفرع على القول الآخر المرجوح باجتهاد ونظر جديد ، لولا المآل الطارئ بعد الوقوع بالفعل .
- ما كان له أن يفرع عليه وهو يعتدضعفه . ويدل على أن هذا غرضه لاحق الكلام أما تمثله بالغصب والزنا فمن باب التمهيد والتوطئة لغرضه ، ولا يتعلق به مقصوده

فلا يكون إيقاعها من المكلف سبباً في الحيف عليه بزائد على ما شرع له من الزواج أو غيرها ؛ كالتصيب مثلاً إذا وقع ، فإن المنسوب منه لا بد أن يوفي حقه ، لكن على وجه لا يؤدي إلى إضرار الناصب فوق ما يليق به في العدل والانصاف ؛ فإذا طوّل الناصب بأداء ما غصب ^(١) أو قيمته أو مثله وكان ذلك من غير زيادة صحح ؛ فلو قصد فيه حمل على الناصب لم يلزم ؛ لأن العدل هو المطلوب ويصح إقامة العدل مع عدم الزيادة . وكذلك الزاني إذا حدّ لا يزداد ^(٢) عليه بسبب جنائته ؛ لأنه ظلم له . وكونه جانياً لا يجني عليه زائداً على الحد الموازي لجنايته ، إلى غير ذلك من الأمثلة الدالة على منع التعدي ^(٣) ، أخذنا من قوله تعالى : (فن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) وقوله : (والجروح قصاص) ونحو ذلك وإذا ^(٤) ثبت هذا فن واقع منهيّاً عنه فقد يكون فيما يترتب عليه من الأحكام زائداً على ما ينبغي بحكم التبعية لا بحكم الأصالة ، أو مؤد إلى أمر أشد عليه من

(١) ان كان بقى على حاله لم يتغير وقوله (أو قيمته) أى ان تغير في غير المثل وقوله (أو مثله) أى إن تغير وهو مثل وقوله (من غير زيادة) مفهومه أن الحمل عليه بالزيادة لا يصح ، بأن كان غرلاً فنفسه الناصب أو سيكك فكسها نقودا فليس للناصب أخذه ، بل له القيمة فقط .

(٢) أى فلا يلزم بسكنى المزني هامة الاستبراء ، ولا بنفقتها كذلك ، ولا بارضاع ولدها من الزنا ونفقته وهكذا لأن هذه زيادة عن الحد الذي رآه الشارع .

(٣) المراد به الزيادة عن الحد المشروع في جزاء العدوان لا نفس العدوان (٤) من هذا يفهم أن الكلام في النصب والزنا تمهيد ، ليقاس عليه الكلام في مراعاة الخلاف فكأنه يقول إذا كان ما وقع بمنوع باقيا لا يصح أن يكون سبباً للحيف ، فما وقع بمنوعا عند المجتهد مخالفاً لغيره في منعه من باب أولى أن يراعى دليل صحته وإن كان مرجوحاً عند هذا المجتهد ، فلا يكون سبباً للحيف بل ينظر : للأمر الواقع وللبال

مقتضى النهي ، فيترك^(١) وما فعل من ذلك ، أو نجيز^(٢) ما وقع من الفساد على وجه يليق بالغلل ، نظراً الى أن ذلك الواقع واقع المكلف فيه دليلاً على الجملة ، وإن كان مرجوحاً فهو راجع بالنسبة الى إبقاء الحالة على ما وقعت عليه ؛ لأن ذلك أولى من إزالتها مع دخول ضرر على الفاعل أشد من مقتضى النهي ، فيرجع الأمر الى أن النهي كان دليلاً أقوى قبل الوقوع ، ودليل الجواز أقوى بعد الوقوع ، لما اقترن^(٣) من القرائن المرجحة ؛ كما وقع التنبيه عليه^(٤) في حديث^(٥) تأسيس البيت على قواعد إبراهيم ، وحديث^(٦) قتل المناقين ، وحديث^(٧) البائل في المسجد ؛ فإن النبي صلى الله عليه وسلم أمر بتركه حتى يتم بوله ، لأنه لو قطع بوله لنجست ثيابه ، ولحدث عليه من ذلك داء في بدنه ، فترجع جانب تركه على ما فعل من النهي عنه على قطعه بما يدخل عليه من الضرر ، وبأنه ينقص موضعين وإذا ترك فالنهي ينجمه موضع واحد . وفي الحديث : « أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل ، باطل ، باطل » — ثم قال : فإن دخل بها فلها المهر بما استحل منها^(٨) وهذا تصحيح للمعنى عنه من وجه ، ولذلك يقع فيه الميراث ويثبت النسب للولد . وأجراؤهم النكاح الفاسد مجرى الصحيح في هذه الأحكام وفي حرمة المصاهرة وغير ذلك دليل على الحكم بصحته على الجملة ؛ وإلا كن في حكم الزنى ، وليس في حكمه باتفاق . فالنكاح المختلف فيه قد يراعى فيه الخلاف .

(١) أى كافى مثال البائل الآتى .

(٢) أى كما يأتى في الانكحة الفاسدة قبل الدخول ، المصححة بعد الدخول .

(٣) أى على الترك أو التصحيح وإن لم يكن مما نحن فيه مما فيه مراعاة الخلاف . لأن المواضع الثلاثة ليست منه . وإنما هي مما وقع مخالفاً للطلوب وتركها كافى بناء البيت على غير قواعد إبراهيم ، أو وقع منها عنه قطعاً كسألة البائل في المسجد وكرتك قتل الكافر المناق المأذون للمسلمين ، وقد تركه الجميع خشية حصول ضرر أشد من إزالة هذه الثلاثة .

(٤) و(٥) و(٦) (تقدمت ج ٤ — ص ٦٢)

(٧) رواه في نيل الأوطار عن أنى داود الطيالسى

فلا تقع فيه القرة إذا عثر عليه بعد ^(١) الدخول ، مراعاة لما يقتزن بالدخول من الأمور التي ترجح جانب التصحيح

وهذا كله نظر إلى ما يؤول إليه ترتب الحكم بالنقض والإبطال من إفضائه إلى مفصلة توازي مفصلة النهي أو يزيد

ولما بعد الوقوع دليل عام مرجح بقدم الكلام على أصله في كتاب المقاصد ، وهو أن العامل بالجهل مخطئاً في عمله له نظران : « نظر » من جهة مخالفته للأمر والنهي . وهذا يقتضي الإبطال « ونظر » من جهة قصده إلى الموافقة في الجملة ؛ لأنه داخلٌ مداخل أهل الاسلام ومحكوم له بأحكامهم ، وخطؤه أو جهله لا يجني عليه أن يخرج به عن حكم أهل الاسلام ، بل يتلافى له حكم يصحح له به ما أفسده يخطئه وجهله . وهكذا لو تعدد الإفساد لم يخرج بذلك عن الحكم له بأحكام الاسلام ؛ لأنه مسلم لم يعاند الشارح ، بل اتبع شهورته غافلاً عما عليه في ذلك ؛ ولذلك قال تعالى : (إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ) الآية ١ وقالوا إن المسلم لا يعصى إلا وهو جاهل ، فجري عليه حكم الجاهل ، إلا أن يترجح جانب الإبطال بالأمر الواضح ، فيكون إذ ذاك جانب التصحيح ليس له مآل يساوي أو يزيد ، فإذا ذاك لانظر في المسألة ؛ مع ^(٢) أنه لم يترجح جانب الإبطال إلا بعد النظر في المآل . وهو المطلوب

(وَمَا يَنْبَنِي عَلَى هَذَا الْأَصْلُ قَاعِدَةُ الْاسْتِحْسَانِ) ^(٣) وهو — في مذهب

(١) أي كما في الأنكحة الفاسدة للصدّاق كأن نقص عن ربيع دينار أو جعل الصدّاق خيراً أو إنساناً حراً أو وقع العقد على إسقاطه رأساً فإنه إن عثر عليه قبل الدخول فسخ وإن لم يتمه في الصورة الأولى وفي غيرها مطلقاً وأما إن لم يعثر عليه إلا بعد الدخول فلا فسخ بناءً على الخلاف في الصدّاق داخل المذهب وخارجه

(٢) أي فلم يخالف القاعدة حيثن

(٣) لم في الاستحسان عبارات : منها أنه العدول عن قياس إلى قياس أقوى . ومنها تخصيص قياس بأقوى منه . وعلى هذين لا يخالف فيه أحد ، إلا أنه ليس

مالك - الأخذ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كلي . ومقتضاه الرجوع الى تقديم الاستدلال المرسل على القياس ؛ فإن من استحسن لم يرجع الى مجرد ذوقه وتشهيه ، وإنما رجع الى ما علم من قصد الشارع في الجملة في أمثال تلك الأشياء المفروضة ؛ كالسائل التي يقتضى القياس فيها أمراً إلا أن ذلك الأمر يؤدي الى فوت مصلحة من جهة أخرى ، أو جلب مفسدة كذلك . وكثير ما يتفق هذا في الأصل الضروري مع الحامى ، والحامى مع التكلى ، فيكون إجراء القياس مطلقاً في الضروري

دليلاً شرعياً زائداً . ومنها دليل يتقدح في ذهن المجتهد يعسر عليه التعبير عنه ، فإن كان بمعنى أنه مؤد إلى الشك فيه فباطل أن يكون دليلاً ، وإن كان على أنه ثابت متحقق فليس بزائد عن الأدلة . ومنها العدول عن حكم الدليل الى العادة لمصلحة الناس . كدخول الحمام ، والشرب من السقاء ، مما لا يحدد فيه زمان الانتفاع ولا مقدار المأخوذ من الماء . قيل عليه : إن كانت العادة ثابتة في زمنه عليه السلام فقد ثبت الحكم بالسننة لا بالاستحسان ، وإن كانت في عصر الصحابة من غير إنكار منهم فاجماع ، وإن كانت غير عادة فإن كان نصاً أو قياساً مما ثبتت حجته فقد ثبت بذلك كالأمثلة التي ذكرها المؤلف من القرض والعرية وجمع الصلاتين وكذا سائر الترخصات التي وردت أدلتها بالنص أو القياس . وبه تعلم ما في قوله (هذا نط من الأدلة الخ) وقوله (وله في الشرع أمثلة الخ) الذي يفيد ظاهره أن هذه المواضع مما فيه تقديم الاستدلال المرسل على القياس وليس كذلك إذ هي ثابتة بالنص ، وأما إن كان شيئاً آخر لم تثبت حجته فهو مردود . قال الباجي : الاستحسان الذي ذهب اليه أصحاب مالك هو العدول إلى أقوى الدليلين . كتنخيص بيع رطب الغرايا من منع الرطب بالتمر . قال : وهذا هو الدليل ، فإن سموه استحساناً فلا مشاحة في التسمية قال ابن الأنباري : الذي يظهر من مذهب مالك القول بالاستحسان لأعلى المعنى السابق ، بل هو استعمال مصلحة جزئية في قياس كلي ، فهو يقدم الاستدلال المرسل على القياس . ومثاله لو اشترى سلعة بالخيار ثم مات فاختلقت ورثته في الامضاء والرد ، قال أشهب القياس الفسخ ، ولكننا نستحسن إذا قبل البعض الممضى نصيب الراد إذا امتنع البائع من قبوله أن نمضيه . قال ابن الحاجب لا يتحقق استحسان مختلف فيه وتبعه على ذلك من بعده

يؤدى الى حرج ومشقة فى بعض موارد ، فيستثنى موضع الحرج . وكذلك فى الحاجى مع التكيل ، أو الضرورى مع التكيل . وهو ظاهر

وله فى الشرع أمثلة كثيرة ؛ كالقرض مثلا ، فانه ربا فى الأصل ؛ لأنه البرم بالبرم الى أجل ، ولكنه أبيع لما فيه من الرقعة والتوسعة على المحتاجين . بحيث لو بقى على أصل المنع لكان فى ذلك ضيق على المكلفين . ومثله بيع القرية بخرصها تمرا ؛ فانه بيع الرطب باليابس ، لكنه أبيع لما فيه من الرقى ورفع الحرج بالنسبة الى المعري والمُعري . ولو امتنع مطلقا لكان وسيلة لمنع الإغراء ؛ كما أن ربا النسئة لو امتنع فى القرض لامتنع أصل الرقى من هذا الوجه . ومثله الجمع بين المغرب والعشاء للمطر ، وجمع المسافر ، وقصر الصلاة والفطر فى السفر الطويل ، وصلاة الخوف ، وسائر الترخصات التى على هذا السبيل ؛ فإن حقيقتها ترجع الى اعتبار المال فى تحصيل المصالح أو درء المفاسد على الخصوص ، حيث كان الدليل العام يقتضى منع ذلك ؛ لأننا لو بقينا مع أصل الدليل العام لأدّى الى دفع ما اقتضاه ذلك الدليل من المصلحة ، فكان من الواجب رعى ذلك المسأل الى أقصاه . ومثله الاطلاع على المورثات فى التداوى ، والقراض ، والمساقة ، وإن كان الدليل العام يقتضى المنع ، وأشياء من هذا القبيل كثيرة

هذا نط من الأدلة البالغة على صحة القول بهذه القاعدة ، وعليها بنى (١)

مالك وأصحابه

وقد قال ابن العربى فى تفسير الاستحسان بأنه إيثار (٢) ترك مقتضى الدليل

(١) أى فهذه المسائل فيها تخصيص الدليل العام على المنع بالمصلحة الجزئية . فبنى عليها مالك وأصحابه صحة ما يكون مثلها ، وسموه بالاستحسان فهذه المسائل ليست من باب الاستحسان لأنها كلها منصوطة الأدلة

(٢) يعنى فيه ما تقدم من أن التخصيص بالعرف والعادة إن كانت فى زمنه صلى الله عليه وسلم فالدليل السنة ، وإن كانت فى عهد الصحابة الخ

على طريق الاستثناء والترخص ، لمعارضة ما يعارض به في بعض مقتضياته . ثم جعله ألقاما : فنه ترك الدليل للتعرف في كرد الأيمان الى العرف . وتركه الى المصلحة ؛ كتضمن الأجير المشترك ، أو تركه للإجماع ؛ كإيجاب الغرم على من قط ذنب بئنة القاضى . وتركه في السير لتفاهته لرفع المشقة وإيثار التوسعة على الخلق ؛ كإجازة التفاضل اليسير في المرافطة الكثيرة ، وإجازة بيع وصرف في اليسير . وقال في أحكام القرآن : الاستحسان عندنا وعند الحنفية هو العمل ^(١) بأقوى الدليلين

(١) إن كان المراد ظاهر العبارة فالعمل بأقوى الدليلين لا يخص مذهب المذهبيين وإن كان المراد تخصيص النص العام والقياس بأى دليل كان فيصح أن يدخله الخلاف الذى أشار إليه بعد . فالأكثر يخصص بالمصلحة — أى بدليل المصالح المرسل الذى يقول هو به . ويخالفه فيه أكثر الأصوليين — وأبو حنيفة يخصص العام والقياس بخير الواحد . وكل منهما يرى صحة القياس الذى نقضت عنه ونقضها هو إبداء الوصف المدعى عليه في المحل بدون وجود الحكم فيه ، ويعبر عنه بتخصيص الوصف ، كقول الشافعى فيمن لم يبيت النية : الصوم ترى أوله عنها فلا يصح ، لجعل العلة للبطان عرو أوله عنها . فيقول الحنفى تنقض العلة بصوم التطوع ، فوجدت فيه العلة مع عدم الحكم وهو البطان . قال الأصوليون : إن النقض إذا كان واردا على سبيل الاستثناء لا يقدح في القياس ، وذلك بأن كان ناقضا لجميع العلل ، بخلاف القياس في جميع المذاهب كبيع الرطب في العرية فانه ناقض لعلة حرمة الربا ، التى هى الطعم أو القوت أو الكيل أو المال ، ولا زائد على هذه الأربعة ، وكل منها موجود في بيع العرايا المذكور ، ولم يحرم هذا البيع فيها . والاجماع على أن العلة لا تخرج عنها ، فدلالته على العلية أقوى من دلالة النقض على عدم العلية . وأما إن لم يكن واردا على طريق الاستثناء فبغير أربعة أقوال : أولا يقدح في العلة ويبطل القياس مطلقا منصوصة أو مستنبطة ، كان التخلف مانع أو لغير مانع وعليه أكثر أصحاب الشافعى وللشافعى نفسه في أظهر قوله ، ولذلك قال بعض الحنفية إن قياس الشافعى أقوى الأقيسة ، لسلامة علة من الاتقياض (وثانها) لا يقدح مطلقا وعليه مالك وأحمد وأبو حنيفة (وثالثها) يقدح في المستنبطة دون المنصوصة (ورابعها) لا يقدح إذا وجد مانع من تعميم القياس واختار ابن الحاجب أنه لا يصح تخصيص المستنبطة إلا إذا وجد مانع ؛ وإن كانت منصوصة صح تخصيصها بالنص المتأني لحكمها ، فيقدر المانع في صورة التخلف ووجه قياس تخصيص العلة على تخصيص العام جمعا بين الدليلين فإن احتجت للأثلة فضليك بكتب الأصول وبما حرره على قاعدة الاستحسان أولا وآخرها يتضح المقام

فالمعوم إذا استمر والقياس إذا اطرده ، فإن مالكاً وأبا حنيفة يريان تخصيص المعوم بأى دليل كان ، من ظاهر أو معنى . ويستحسن مالك أن يخص بالصلحة ، ويستحسن أبو حنيفة أن يخص بقول الواحد من الصحابة الوارد بخلاف القياس ، ويريان معاً تخصيص القياس ونقض العلة ، ولا يرى الشافعى لعله الشرع إذا ثبتت تخصيصاً . وهذا الذى قال هو نظر ^(١) فى مآلات الأحكام ، من غير اقتصار على مقتضى الدليل العام والقياس العام

وفى المذهب المالكى من هذا المعنى كثير جداً . وفى العتبية من سماع أصبغ بن الشريكين يطان الأمة فى طهر واحد فتأتى بولد فينكر أحدهما الولد دون الآخر أنه يكشف منكر الولد عن وطنه الذى أقر به فإن كان فى صفته ما يمكن فيه الإيزال لم يلتفت إلى إنكاره ، وكان كما لو اشتراك فيه . وإن كان يدعى العزل من الوطء الذى أقر به فقال أصبغ إنى أستحسن هنا أن ألحقه بالآخر ، والقياس أن يكونا سواء ، فله غلب ولا يدرى . وقد قال عمرو بن العاصى فى نحو هذا : إن الوكاه قد ينفلت . قال : والاستحسان فى العلم قد يكون أغلب من القياس . قال وقد سمعت ابن القاسم يقول ويروى عن مالك أنه قال : « تسعة أعشار العلم الاستحسان » .

فهذا كله يوضح لك أن الاستحسان غير خارج عن مقتضى الأدلة ، إلا أنه نظر إلى لوازم الأدلة وما لآتها ، إذ لو استمر على القياس هنا كان الشرىكان بمنزلة مالهو كانا يميز لان أو يميز لان ، لأن العزل لا حكم له إذ أقر بالوطء ، ولا فرق بين العزل وعدمه فى إلحاق الولد ، لكن الاستحسان ما قال ، لأن الطالب أن الولد يكون مع الإيزال ولا يكون مع العزل إلا نادراً ، فأجرى الحكم على الطالب ^(٢) ،

(١) هذا ظاهر بالنسبة لاستحسان مالك فى التخصيص بالصلحة . أما استحسان أبى حنيفة الذى يخص بقول الواحد من الصحابة فالتخصيص ليس فيه نظر للبال وإنما هو بالنص الجزئى فى مقابلة القياس الكلى أو فى مقابلة العام

(٢) قد يقال : وهل مع وجود الطالب يصح أن يكون القياس التسمية . حتى

وهو مقتضى ما تقدم . فلو لم يعتبر المال في جريان الدليل لم يفرق بين العزل والإزالة . وقد بالغ أصبغ في الاستحسان حتى قال : إن المفرق في القياس يكاد يفارق السنة ، وإن الاستحسان عماد العلم . والأدلة المذكورة تعضد (١) مقال

(ومن هذا الأصل أيضا تستمد قاعدة أخرى) وهي أن الأمور الضرورية أو غيرها من الحاحية أو التكميلية إذا اكتنفتها من خارج أمور لا ترضى شرعاً فإن الإقدام على جلب المصالح صحيح على شرط التحفظ بحسب الاستطاعة من غير خرج ؛ كالنكاح الذي يلزمه طلب قوت العيال مع ضيق طرق الحلال واتساع أوجه الحرام والشبهات . وكثيراً ما يلجئ إلى الدخول في الاكتساب لهم به لا يجوز ، ولكنه (٢) غير مانع ؛ لما يؤول إليه التعرض من المفسدة الربية (٣) على توقع مفسدة التعرض . ولو اعتبر مثل هذا في النكاح في مثل زماننا لأدى إلى إبطال أصله . وذلك غير صحيح . وكذلك طلب العلم إذا كان في طريقه مناكر يسمها ويرأها ، وشهود الجنائز وإقامة وظائف شرعية إذا لم يقدر على إقامتها إلا بمشاهدة ما لا يرتضى ، فلا يخرج هذا العارض تلك الأمور عن أصولها ؛ لأنها أصول الدين وقواعد المصالح . وهو المفهوم من مقاصد الشارع فيجب فهمها حق يدعى أن هذا تخصيص للقياس بالمصلحة الميّنة على النظر للآل ؛ أم أن الأحكام الشرعية تبني على العادة المستمرة أو الغالبة في مجرى عادة الله في خلقه ، ولا محل لأصل التسوية هنا حتى تحتاج إلى الاستحسان ؟ وبالجملة فانك تجد عند التأمل أن المؤلف تارة يبنى كلامه على فهم أن الاستحسان تقديم الاستدلال المرسل على القياس . وتارة يجعله عاماً كما يعلم بتتبع عباراته من أول كلامه في الاستحسان إلى آخره

(١) عرفت ما فيه

(٢) أي هذا اللازم غير مانع من النكاح . وقوله (لما يؤول) لتعليل لكونه غير مانع . وقوله (من المفسدة) بيان لما يؤول . وقوله (ولو اعتبر) شرح للمفسدة التي يؤول إليها التعرض

(٣) أي الزائدة على المفسدة التي تتوقع من التعرض . وذلك أنه يتوقع من نكاحه مفسدة هي التعرض للكسب الحرام : لكننا لا نمنعه من النكاح ، نظراً لما

(المسألة الحادية عشرة) في بيان أسباب الخلاف بين حملة الشريعة ٢١١

الفهم ، فإنها مثار اختلاف وتنازع . وما ينقل ^(١) عن السلف الصالح مما يخالف ذلك قضايا أعيان لاجبة في مجردها حتى يعقل معناها فتصير إلى موافقة ما تقرر إن شاء الله . والحاصل أنه مبني على اعتبار مآلات الأعمال ، فاعتبارها لازم في كل حكم على الإطلاق . والله اعلم

﴿ المسألة الحادية عشرة ﴾

تقدم الكلام على محال الخلاف في الجملة ، ولم يقع هنالك تفصيل . وقد ألف ابن السيد كتاباً في أسباب الخلاف الواقع بين حملة الشريعة : وحصرها في ثمانية أسباب :

(أحدها) الاشتراك الواقع في اللفاظ ، واحتمالها للتأويلات . وجعله ثلاثة أقسام : « اشتراك » في موضوع اللفظ المفرد ؛ كالقراء ، وأر ^(٢) في آية الحراة « واشتراك » في أحواله العارضة في التصريف ، نحو (وَلَا يُضَارَّ) ^(٣) كاتب ولا

يقول إليه التحرز من تلك المفسدة ، فإن التحرز منها يؤول إلى الوقوع في مفسدة أشد ، وهي خشية الزنا ، بل وإبطال أصل النكاح وهو ضروري أو حاجي . فاعتذر الأول خشية الوقوع في هذا المآل الذي هو أشد ضرراً من التعرض

(١) من أنهم كانوا يتركون الجنائز وأمثالها من فروض الكفاية ، وبعضهم كان يترك الجماعات خشية المناظر التي تعترض في طريق القيام بها كما يروى عن مالك أنه ترك الجماعات وغيرها للناس . ولكنه عند التحقيق ظهر أن تركها لسلس أصابه خشي منه على طهارة المسجد ، فصارت بهذا قضية معينة موافقة لما تقرر

(٢) قال البناني عشى جمع الجوامع : التحقيق أنها لأحد الشيئين أو الأشياء ، وهذه المعاني إما تأتي من السياق والقرائن . وعليه فلا اشتراك

(٣) فإن الادغام جعل الكلمة محتملة لأن يقع الاضرار من الكاتب بالنقص والزيادة بناء على أن الأصل يضارر بالكسر ، وبه قرأ عمر ، فهو عن ذلك . ويحتمل الفتح أى لا يجوز أن يقع الاضرار عليهما بمنهما عن أعمالهما وتعطيل مصالحهما . وبه قرأ ابن مسعود أى بالفك والفتح ، وما أجمل موقع هذا الادغام الذي كان غاية الإيجاز بضمته المعنيين معاً . فلا محل لأن يكون الخلاف حقيقياً

(شَهِدُ) . « واشتراك » من قِبَل التركيب ، نحو : (والعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ) ^(١) (وما قَتَلُوهُ ^(٢) يَحْيِيَانَا)

(والثاني) دوران اللفظ بين الحقيقة والجاز . وجعله ثلاثة أقسام : « ما يرجع » الى اللفظ المفرد ؛ نحو حديث التَّوَلُّ ^(٣) ، و (اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ) . « وما يرجع » الى أحواله ، نحو : (بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ) ولم يبين ^(٤) وجه الخلاف . « وما يرجع » الى جهة التركيب ، كإيراد المتنوع بصورة الممكن ^(٥) . ومنه : « لأن

(١) أى فانه لولا وقوع الضميرين في رفعه بعد قوله (إليه يصعد الكلم الطيب) وقوله (والعمل الصالح) ما جاء الاختلاف في فاعل يرفع : هل هو الكلم ؟ أم العمل ؟ وكذلك ضميره البارز المفعول هل هو الكلم ؟ أم العمل ؟ والكلم الطيب هو التوحيد على رأى الأكثر . والأعمال الصالحة الأقوال والأفعال غير الإيمان فأيهما يرفع الآخر وقويه ويذكره أو يجعله مقبولا . وانظر في تسمية مثل هذا اشتراكا مع أنه لا بد فيه من الوضع للبعينين أو المعاني . فهل مجرد الاحتمال في الضميرين لوجود ما يقتضيهما في التركيب يسمى اشتراكا ؟

(٢) مثل سابقة ؛ فقد تقدم قوله (ما لهم به من علم) وتقدم لفظ (عيسى) فهل الضمير في قتله لعيسى كما هو الظاهر ؟ أم للعلم ؟ أى ما قتلوا العلم يقينا ، من قولهم : قتلنا العلم والرأى إذا بالفت فيه ، وهو مجاز كما في الأساس . وأيضا فلفظ (يقينا) قيد وقع بعد نفي ومنفى ؛ فهل يرجع للنفي ؟ أى النفي متيقن به ، أم للنفي ؟ أى القتل المتيقن ليس حاصلا عندهم ، بل هو ظن فقط . فيكون مؤكدا لقوله (إلا أتباع الظن) وما جاء هذا إلا من التركيب وكون القيد وقع فيه بعد أمرين صالحين لعوده إليهما

(٣) حديث التَّوَلُّ ينزل ربنا الى سماء الخ

(٤) أى أن ما تقدم يظهر فيه كونه سببا للخلاف ؛ وهذا لم يبين فيه وليس يظاهر سببته للخلاف في مثل الآية . ف سواء أكان من الأضاق للظرف أم للفاعل فالمعنى لا يختلف إلا من جهة أنه حقيقة أو مجاز . فان كان الأصل مكرما بنا في الليل والنهار خفف المضاف إليه وحل محله الظرف اتساعا كان حقيقة ، وإن كان الاسناد إلى الظرف كان مجازا اعتليا ولم يوجب الدوران اختلافا في المعنى

(٥) لعله سقط هنا لفظ (وعكسه) ويكون قوله (ومنه) أى من العكس ؛

قَدَّرَ اللهُ عَلَىَّ الحديث^(١) . وأشبه ذلك مما يورد من أنواع الكلام بصورة غيره ، كالأمر بصورة الخبر ، والمدح بصورة النعم ، والتكثير بصورة التقليل ، وعكسها

(والثالث) دوران الليل بين الاستقلال بالحكم وعدمه ، كحديث^(٢) النبي بن سعد مع أبي خنيفة وابن أبي ليلى وابن شبرمة في مسألة البيع والشرط ، وكسألة^(٣) الجبر والقدر والاكتساب

(والرابع) دورانه بين العموم والخصوص ، نحو (لا إكراه في الدين^(٤))

لأنه لإيراد الممكن في صورة المستع . أو أن قوله (كإيراد الخ) مقدم من تأخير وموضعه بعد قوله (وعكسها) الراجع لسائر ما ذكره من أنواع ما يرجع إلى جهة التركيب ، فيكون مثالا لأول نوع من العكس . وهذا كله على حمل كلمة (قدر) على أنه من القدرة فيكون ما استعمل فيه إن في مقام الجزم تجاهلا للحيرة أو الخوف ، أو بما نزل فيه المخاطب منزلة الجاهل لعدم جبريه على موجب العلم . أما إن حملت على أنها بمعنى ضيق كما في قوله (ظن أن لن نقدر عليه) أو أنه قدر المضاعف فلا يكون مما نحن فيه

(١) في البخارى في كتاب التوحيد

(٢) سيأتي في المسألة الثالثة عشرة فإن كلا منهم أخذ بحديث لم يتبين فيه أنه مستقل باتتاج حكم المسألة ، أو محتاج إلى ضم غيره إليه حتى ينتج . فكان ذلك سببا لاختلافهم

(٣) فكل قائل بشئ منها استند إلى دليل لم يلاحظ فيه دليل غيره . وهو ظاهر في دليل الجبريين والقدرين ، أما الاكتساب فقد لاحظ صاحبه سائر الأدلة

(٤) هل هو خبر حقيقى ؟ أى لا يتصور الإكراه فيه بعد دلائل التوحيد ، وما يظهر إكراهها فليس في الحقيقة بالإكراه . أم هو خبر بمعنى النهى ؟ أى لا تكرهوا في الدين وتجهروا عليه . وعليه فهو عام منسوخ بالآية (جاهد الكفار والمنافقين) أو مخصوص بأهل الكتاب الذين قبلوا الجزية . والآية على الوجه الثانى صالحة للتشليل بها للقسم الثالث مما يدور اللفظ فيه بين الحقيقة والمجاز ، ولدورانه بين العموم والخصوص ، ولدعوى النسخ وعدمه

(وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ^(١) كُلَّهَا)

(والخامس) اختلاف الرواية . وله ثمانى علل قد تقدم التنبيه عليها

(والسادس) جهات^(٢) الاجتهاد والقياس

(والسابع) دعوى التسخ وعدمه

(والثامن) وزود الأدلة على وجوه تحتمل الإباحة وغيرها ، كالاختلاف

في الأذان والتكبير على الجنائز ووجوه القراءات

هذه تراجم ما أورد ابن السيد في كتابه . ومن أراد التفصيل فعليه به ،

ولكن إذا عرض جميع ما ذكر على ما تقدم تبين به تحقيق القول فيها

وبالله التوفيق

﴿ المسألة الثانية عشرة ﴾

من الخلاف ما لا يستد به في الخلاف ، وهو ضربان :

« أحدهما » ما كان من الأقوال خطأ مخالفاً لمقطوع به في الشريعة . وقد

تقدم التنبيه عليه

« والثاني » ما كان ظاهره الخلاف وليس في الحقيقة كذلك . وأكثر

ما يقع ذلك في تفسير الكتاب والسنة ، فتجد المفسرين يتفانون عن السلف في معاني

ألفاظ الكتاب أقوالاً مختلفة في الظاهر ، فإذا اعتبرتها وجدتها تتلاقى^(٣) على العبارة

كالمعنى الواحد ، والأقوال إذا أمكن اجتماعها والقول بجميعها من غير إخلال

بمقصد القائل فلا يصح قُلُ الخلاف فيها عنه : وهكذا يتفق في شرح السنة

(١) هل هي أسماء ما كان وما يكون إلى يوم القيامة ؟ أم اللغات ؟ أم أسماء الله ؟

أم أسماء الأشياء علوية وسفلية ، لأنه الذي يقتضيه مقام الخلافة . فاللفظ صالح

للعوم والخصوص ولا يلزم أن يكون مجازاً عند الخصوص في هذا

(٢) الاختلاف في أصل القياس وشروطه وما يجري فيه الاجتهاد وما لا يجري

فيه الاجتهاد وما لا يجري فيه شير . وينبغي عليه الاختلاف في نفس الأحكام المستنبطة

(٣) أى يمكن التعبير عنها بعبارة واحدة كما هو شأن المعنى الواحد

من الخلاف لا يد في الحقيقة خلافا ، بل يرجع إلى الوفاق لأسباب ٢٨٩

وكذلك في فتاوى الأئمة وكلامهم في مسائل العلم . وهذا الموضوع مما يجب تحقيقه ، فان قل الخلاف في مسألة لاخلاف فيها في الحقيقة خطأ ، كما أن قل الوفاق في موضع الخلاف لا يصح
فاذا ثبت هذا فنقل الخلاف هنا ^(١) أسباب :

(أحدها) أن يذكروا في التفسير عن النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك شيء أو عن أحد من أصحابه أو غيرهم ، ويكون ذلك المنقول بعض ما يشمله اللفظ ، ثم يذكروا غير ذلك القائل أشياء أخر مما يشمله اللفظ أيضا ، فينصها المفسرون على نصها ، فيظن أنه خلاف ، كما قلوا في المن أن خبز رقائق ، وقيل ترنجيبيل ، وقيل الترنجيبين ، وقيل : شراب مزجوه بالماء . فهذا كله يشمله ^(٢) اللفظ ، لأن الله من به عليهم . ولذلك جاء في الحديث : « الكمأة من المن الذي أنزل الله على نبي إسرائيل ^(٣) » فيكون المن جملة نعم ذكر الناس منها آماداً

(والثاني) أن يذكروا في النقل أشياء تتفق في المعنى بحيث ترجع إلى معنى واحد ، فيكون التفسير فيها على قول واحد ، ويوم قلها على اختلاف اللفظ لأنه خلاف محقق ، كما قلوا في السلوى إنه طيز يشبه السمان ، وقيل : طيز أحمر صفته كذا ، وقيل : طيز بالهند أكبر من المصفور . وكذلك قلوا في المن شيء يسقط على الشجر فيؤكل ، وقيل : صمغة حلوة ، وقيل : الترنجيبين ، وقيل : مثل رب غليظ ، وقيل : عسل جامد . فمثل هذا يصح حمله على الموافقة وهو الظاهر فيها

-
- (١) أي لنقل الخلاف في الضرب الثاني الذي ليس في الحقيقة بخلاف لأسباب أوقعت الناقلين في نقله خلافا فالعبارة جيدة لا تحتاج إلى زيادة لفظ كما قيل
(٢) أي وإن كان أنواعا متغايرة في المعنى ، بخلاف ما قيل في المن في السبب الثاني فإنه اختلاف في مجرد العبارة والمعنى واحد
(٣) أخرجه مسلم

(والثالث) أن يذكر أحد الأقوال على تفسير اللغة ، ويذكر الآخر على التفسير المعنوي ، وفوق بين تقرير الإعراب ^(١) وتفسير المعنى ، وهما ما يرجعان إلى حكم واحد ، لأن النظر المعنوي راجع إلى تقرير أصل الوضع ، والآخر ^(٢) راجع إلى تقرير المعنى في الاستعمال ، كما قالوا في قوله تعالى : (وَمَتَاعًا لِلْمُقْوِينَ) أي المسافرين . وقيل : النازلين بالأرض القواء وهي القفر : وكذلك قوله : (تُصِيبُهُمْ بِمَا صَنَعُوا قَارِعَةٌ) أي داهية تعجوم ^(٣) ، وقيل : سريّة من سرايا رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأشباه ذلك (والرابع) أن لا يتوارد الخلاف على محل واحد ، كاختلافهم ^(٤) في أن

(١) وانظر لم أطلق على بيان المعنى الوضعي إعرابا ؟
(٢) هذا الآخر مبني على الأول . ففي المثال الأول المسافرون لازم عرفا للنازلين بالأرض القفر ألجأتهم الضرورة إلى النزول فيها ، فيكون بهذا الاعتبار مجازا ، وسأتي في السبب الثامن . فان كان على اعتبار معنى المسافرين جزئيا تحقق فيه الكلي فيكون حقيقة ، لكنه يكون من السبب الأول . وكذا المثال الثاني : فان كان باعتبار أنه يلزم من وصول السرية إليهم قرعهم ورميهم بالأمر العظيم فجاز . وإن كان باعتبار أن السرية جزئى من القارعة تحققت فيه حقيقة . ويلزمها ما لزم سابقها ، فلم يأت بمثال يحقق أن هذا سبب ثالث مستقل عن الأسباب الأخرى . إلا أن يقال إنه يقصد المعنى الاستعمالي الذي تقدم له في المسألة الثالثة من العموم والخصوص وأن المعنى الاستعمالي الذي يفهم بواسطة القرائن والمقامات ومقتضيات الحال يكون حقيقة أشبه بالحقيقة الشرعية . وعليه يكون تقرير الكلام على أصل الوضع حقيقة وتقريره بحسب المقاصد الاستعمالية حقيقة أيضا فيكون هذا السبب الثالث مغايرا للأول والثامن . راجع المسألة المشار إليها ليتضح غرضه ويسقم كلامه

(٣) القارعة من القرع ، وهو ضرب الشيء بالشيء ، استعملت مجازا في الداهية المهلكة ، كما في قوله تعالى (القارعة ما القارعة) وفي البيضاوى : أي داهية قرعهم وتقلعهم . فاللفظ محرف على كل حال
(٤) على رأى بعض الكاتبين هنا يكون خلافا حقيقيا مبينا على خلاف حقيق . فن يعتبر المفهوم دليلا شرعيا يقول : يم . ومن قال ليس بدليل شرعى يقول :

من الخلاف ما لا يعد في الحقيقة خلافاً ، بل يرجع إلى الوفاق لأسباب ٢١٧

المفهوم له عموم أولاً : وذلك أنهم قالوا لا يختلف القائلون بالمفهوم أنه علم فيما سوى المنطوق به ، والذين نقوا العموم أرادوا أنه لا يثبت بالمنطوق به ، وهو بما لا يختلفون فيه أيضاً . وكثير من المسائل على هذا السبيل . فلا يكون في المسألة خلاف ، وينقل فيها الأقوال على أنها خلاف

(والخامس) يختص بالآحاد في خاصة أنفسهم ، كاختلاف الأقوال بالنسبة إلى الإمام الواحد ، بناء على تغير الاجتهاد والرجوع عما أفتى به إلى خلافه . فمثل هذا لا يصح أن يعتد به خلافاً في المسألة ، لأن رجوع الإمام عن القول الأول إلى القول الثاني أطرا كتح منه للأول ونسخ له بالثاني . وفي هذا من بعض المتأخرين تنازع ، والحق فيه ما ذكر أولاً . ويدل عليه ما تقدم في مسألة أن الشريعة على قول واحد ، ولا يصح فيها غير ذلك . وقد يكون هذا الوجه على أعم مما ذكر كأن يختلف العلماء على قولين ثم يرجع أحد الفريقين إلى الآخر ، كما ذكر عن ابن عباس^(١) في المئة وربا الفضل ، وكرجوع^(٢) الأنصار إلى المهاجرين في مسألة النسل من التقاء الختانين ، فلا ينبغي أن يحكى مثل هذا في مسائل الخلاف . (والسادس) أن يقع الاختلاف في العمل لا في الحكم ، كاختلاف القراء في

لا عموم ولا خصوص ؛ لأن المفهوم غير معتد به حتى يقال إنه يعم أو لا يعم . ولكن كلام المؤلف ليس في الخلاف بين القائلين يجعل المفهوم دليلاً شرعياً وبين غيرهم ، بل الخلاف بين فريق القائلين باعتبار المفهوم دليلاً شرعياً أنفسهم ، كما قال العبد . في شرح ابن الحاجب وعبارته هكذا (الذين قالوا بالمفهوم اختلفوا في أنه عموماً أو لا فقال الأكثر له عموم ، وقناه الغزالي . وإذا حرر محل النزاع لم يتحقق خلاف) اهـ يقول المؤلف (والذين نقوا العموم أرادوا الخ) أي الذين نقوه ممن قالوا بالمفهوم كالغزالي . ووجه كون ذلك لا يتحقق به خلاف مبسوط في شرح العبد وحواشيه فليرجع إليه

- (١) أنه رجع عن حكمها الذي كان مخالفاً فيه للجمهور إلى تحريرهما
- (٢) تقدم له في المسألة الثانية عشرة من كتاب الأدلة في فتوى زيد بن ثابت . ورافعة بن رافع وكلام عمر معهما

وجوه القراءات ، فإنهم لم يقرءوا بما قرءوا به على إنكار غيره ، بل على إجازته والإقرار بصحته ، وإنما وقع الخلاف بينهم في الاختيارات ، وليس في الحقيقة بخلاف ، فإن الرويات على الصحة منها لا يختلفون^(١) فيها .

(والسابع) أن يقع تفسير الآية أو الحديث من المفسر الواحد على أوجه من الاحتمالات ، وينبئ على كل احتمال ما يليق به من غير أن يذكر خلافاً في الترجيح ، بل على توسيع المعاني خاصة . فهذا ليس بمستقر خلافاً ؟ إذ الخلاف مبني على التزام كل قائل احتمالاً يعضده بدليل يرجحه على غيره من الاحتمالات حتى يبنى عليه سوليس الكلام في مثل هذا

(والثامن) أن يقع الخلاف في تنزيل المعنى الواحد ، فيحمله قوم على الجواز مثلاً وقوم على الحقيقة ، والمطلوب أمر واحد^(٢) ؛ كما يقع لأرباب التفسير كثيراً في نحو قوله (يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ) فمنهم من يحمل الحيات والموت على حقائقهما ، ومنهم من يحملهما على الجواز ، ولا فرق في تحصيل المعنى بينهما . ونظير هذا قول ذى الرزمة :

— وظاهرها من يابس الشخت — وبأس الشخت

وقد مر بيانه وقول ذى الرزمة فيه إن « يابس » و « يابس » واحد . ومثل ذلك قوله : (فَأَصْبَحَتْ كَالصَّرِيمِ) قليل : كالنهار يضاء لا شيء فيها ، وقيل : كالليل سوداء لا شيء فيها . فالمتوسطى واحد وإن شُبّه بالمتضادين اللذين لا يتلاقيان

(والتاسع) أن يقع الخلاف في التأويل^(٣) وصرف الظاهر عن مقتضاه إلى

(١) فلا يتأني الاختلاف بينهم في المتواتر

(٢) أى نحصل عليه على أى عمل ، كما سيقول (فلا فرق الخ)

(٣) أى في تعيين المراد وإن اتفقوا على صرف اللفظ عن ظاهره إلى ما يساعد عليه الدليل . فالتأويل في كلامه بمعنى المآل كما في قوله تعالى (وأحسن تأويلاً)

ما دل عليه الدليل الخارجى ؛ فإن مقصود كل متأول صرفٌ عن ظاهر اللفظ الى وجه يتلاقى مع الدليل الموجب للتأويل ، وجميع التأويلات في ذلك سواء فلا خلاف في المعنى المراد وكثيراً ما يقع هذا في الظواهر الموهمة للتشبيه . وتقع في غيرها كثيراً أيضاً ؟ كتأويلاتهم ^(١) في حديث ^(٢) خيار المجلس بناء على رأى ^(٣) مالك فيه ، وأشياء ذلك .

(والعاشر) الخلاف في مجرد التعبير عن المعنى المقصود وهو متحد ؛ كما اختلفوا في الخبر : هل هو منقسم الى صدق وكذب خاصة ؟ أم ثم قسم ثالث ليس بصدق ولا كذب ؟ فهذا خلاف في عبارة ^(٤) ، والمعنى متفق عليه . وكذلك الفرض والواجب يتعلق بالنظر فيهما مع الحنفية بناء على مرادهم فيهما . قال القاضى عبد الوهاب في مسألة « الوتر أوجب هو ؟ » : إن أرادوا به أن تركه حرام يجرح فاعله به فانحلاف بيننا وبينهم في معنى يصح أن تتناوله الأدلة ؛ وإن لم يريدوا ذلك وقالوا لا يجرم ^(٥) تركه ولا يجرح فاعله فوصفه بأنه واجب خلاف في عبارة لا يصح

(١) وكيف لا يكون اختلاف الفهم الموجب لاختلاف الحكم الشرعى من مواضع الاختلاف الحقيقى ؟ بل الوجه التاسع كله غير ظاهر في غرضه ؛ لأنهم وإن اتفقوا على لزوم التأويل إلا أنهم اختلفوا اختلافاً حقيقياً في المعنى المراد . ومجرد اتفاقهم على أصل التأويل لا يجعل نقل الخلاف خطأ كما يقول

(٢) أخرجه البخارى عن ابن عمر

(٣) لم يأخذ مالك بظاهر الحديث مع أنه راو له في بعض طرقه ورفعها ، وأخذ باجماع أهل المدينة على ترك العمل به . ومثل مالك في ترك العمل به أبو حنيفة وأصحابهما . وقد توسع الزرقانى على الموطأ في نقل أدلة الطرفين وأبحاثها فيه

(٤) يقولون في مثله إنه خلاف في حال ، وهو قسم ثالث غير الخلاف في العبارة المسمى خلافاً لفظياً ، فعليه أيضاً اصطلاح . والواقع أنه ليس خلافاً حقيقياً على كل حال ، لأنه لو نظر كل إلى ما نظر إليه الآخر لم يختلفا

(٥) وعلى هذا الوجه يصح كونه مثلاً لا على الوجه الأول الذى هو المعروف عند الحنفية في الوتر ، لأن الوتر عندهم واجب يأثم المكلف بتركه ، بل هو فرض على يفوت الجواز أى الصحة بفوته ، فلو شرع في الفجر ثم تذكر أن عليه الوتر

٢٢٠ (المسألة الثانية عشرة - فصل) وقد يقال إن كل خلاف في الشريعة كذلك

الاحتجاج عليه . وما قاله حق ، فإن العبارات لامشاحة فيها ، ولا ينبغي على الخلاف فيها حكم . فلا اعتبار بالخلاف فيها

هذه عشرة أسباب لعدم الاعتداد بالخلاف ، يجب أن تكون على بال من المجتهد ، ليقس عليها ماسواها فلا يتساهل فيؤدى ذلك إلى مخالفة ^(١) الإجماع

فصل

وقد يقال إن ما يمتد به من الخلاف في ظاهر الأمر يرجع في الحقيقة الى الوفاق ^(٢) أيضا

وبيان ذلك أن الشريعة راجعة الى قول واحد كما تبين قبل هذا ؛ والاختلاف في مسائلها راجع الى دورانها بين طرفين واضحين أيضا يتعارضان في أنظار المجتهدين ، والى خفاء بعض الأدلة وعدم الاطلاع عليه

أما هذا الثانى فليس في الحقيقة خلافا ؛ إذ لو فرضنا اطلاع المجتهد على ما خفى عليه رجع ^(٣) عن قوله ، فلذلك ينتقض لأجله قضاء القاضى

فسد الفجر ووجب قضاء الوتر أولا ، كما هو شأن الفرائض من حيث وجوب الترتيب للفوائت مع الحاضرة إذا كانت الفوائت ستا فأقل والواجب الصرف عندهم هو ما ثبت بدليل ظني فيه شبهة كقراءة السورة وقنوت الوتر وتكبيرات العيد . وهذه وأمثالها لا يفوت الجواز بفوائتها ، ولكن تركها عمدا مؤثما ، وسهوا مقتضى لسجود السهو . فالخلاف بين المالكية وبينهم في الوتر خلاف حقيقى يصح أن تتناوله الأدلة (١)

(٢) أى بآبائنا الخلاف في محل الاجماع (٣) أى فى التحرر عن مقصد الشارع وإن كان الحكم الذى قرره كل منهما يخالف الآخر

(٣) وقد وقع ذلك من مالك وغيره من المجتهدين ، فكل مجتهد منهم لى بمجتهدا آخر واطلع على أدلة لم تكن عنده رجع عن رأيه ، كما فى مسألة تحليل أصابع الرجلين . كان مالك يقول إنه تعمق فى الوضوء ، فلما بلغه أنه عليه الصلاة والسلام كان يفعل . رجع إلى استجابته . وكما اتفق لأبى يوسف مع مالك فى المد والصاع حتى رجع لموافقة مالك . وكما سبق قريبا عن ابن عباس وعن الأنصار أيضا

أما الأول فالتردد بين الطرفين تحريراً^(١) لقصد الشارع المستبهم بينهما من كل واحد من المجتهدين ، واتباع الدليل المرشد الى تعرف قصده ، وقد توافقوا هذين القصدين توافقاً لو ظهر معه لكل واحد منهم خلاف ما رآه ترجع اليه ، ولوافق صاحبه فيه . فقد صار هذا القسم في المعنى راجعاً الى القسم الثاني^(٢) ، فليس الاختلاف في الحقيقة إلا في الطريق المؤدى إلى مقصود الشارع الذي هو واحد ، إلا أنه لا يمكن رجوع المجتهد عما أداه إليه اجتهاده بغير بيان اتفاقا . وسواء علينا أقلنا بالتخطئة أم قلنا بالتصويب ، إذ لا يصح للمجتهد أن يعمل على قول غيره وإن كان معيباً أيضاً ، كما لا يجوز له ذلك إن كان عنده مخطئاً ، فالإصابة على قول المصوبه إضافية^(٣) ، فرجع القولان إلى قول واحد بهذا الاعتبار . فإذا كان كذلك فهم في الحقيقة متفقون لا يختلفون

ومن هنا يظهر وجه الموالاة والتحاب والتعاطف فيما بين المختلفين في مسائل الاجتهاد ، حتى لم يصيروا شيعاً ولا تفرقوا فرقاً ، لأنهم مجتمعون على طلب قصد الشارع ، فاختلاف الطرق غير مؤثر . كما لا اختلاف بين المتعبدين لله بالمبادات

(١) لا يخفى أن التردد بين الطرفين وصف للفعل نفسه ، وليس من عمل المجتهد والذي للمجتهد هو الرد إلى أحدهما ، بتحريره الدليل المرشد إلى أخذ الفعل حكم أحد الطرفين دون الآخر . فالمباراة — كما ترى — فيها ركة ونبو عن هذا المقصود . ولو قال (فالرد إلى أحد الطرفين تحريراً) لكان جيداً . وقوله (هذين القصدين) هما في الحقيقة قصد واحد ، وهو الوصول الى قصد الشارع باتباع الدليل المرشد إلى تعرفه

(٢) فان مخالفة أحدهما لقصد الشارع في الواقع — بناء على اتحاد الحكم وأن من أصابه أصاب ومن أخطأ أخطأ — إنما ترتبت على استبهام الدليل وخفائه عليه (٣) أي بالنسبة للمجتهد نفسه ولن قلده من غير المجتهدين ، لا للواقع ، وإلا لما تعدد الصواب . وقوله (إلى قول واحد) أي في هذا المقام ، وهو أنه لا يجوز له أن يرجع عن اجتهاده مطلقاً إلا ببينة ، لا بمجرد أن غيره مصيب على قول التصويب

المختلفة ، كرجل تقربه الصلاة ، وآخر تقربه الصيام ، وآخر تقربه الصدقة ، إلى غير ذلك من العبادات . فهم متفقون في أصل التوجه لله العبود وإن اختلفوا في أصناف التوجه . فكذلك المجتهدون لما كان قصدهم إصابة مقصد الشارع صارت كلمتهم واحدة . وقولهم واحداً ، ولأجل ذلك لا يصح لهم ولا لمن قلدتهم التعبد بالأقوال المختلفة كما تقدم ^(١) لأن التعبد بها راجع إلى اتباع الهوى ، لا إلى تحرى مقصد الشارع . والأقوال ليست بمقصودة لأنفسها ، بل ليتعرف منها المقصد المتحد . فلا بد أن يكون التعبد متحداً الوجهة وإلا لم يصح . والله اعلم

فصل

وهنا يظهر أن الخلاف -- الذى هو في الحقيقة خلاف -- ناشئ عن الهوى المضل ، لاعتن تحرى قصد الشارع باتباع الأدلة على الجلمة والتفصيل . وهو الصادر عن أهل الأهواء . وإذا دخل الهوى أدى إلى اتباع المتشابه حرصاً على الغلبة والظهور . بإقامة العذر في الخلاف ، وأدى إلى الفرقة والتقاطع والمداوة والبغضاء ، لاختلاف الأهواء وعدم اتفاقها . وإنما جاء الشرع بحسم مادة الهوى . بإطلاق . وإذا صار الهوى بعض مقدمات الدليل لم ينتج إلا ما فيه اتباع الهوى ، وذلك مخالفة الشرع ، ومخالفة الشرع ليست من الشرع في شيء . فاتباع الهوى من حيث يظن أنه اتباع للشرع ضلال في الشرع ، ولذلك سميت البدع ضلالات . وجاء أن كل بدعة ضلالة ، لأن صاحبها مخطئ . من حيث توهم أنه مصيب . ودخول الأهواء في الأعمال خفي ^(٢) فأقوال أهل الأهواء غير معتد بها في الخلاف .

(١) في المسألة الثالثة ، وهو أنه ليس للقلد أن يتخير في الخلاف ، ولا بد من الترجيح بدون ترجيح دليلين بدون ترجيح

(٢) قد لا يشعر به صاحبه ، فيتوهم أنه مصيب في اجتهاده الذى بعض مقدماته مبنى على الهوى

المقرر في الشرع . فلا خلاف^(١) حينئذ في مسائل الشرع من هذه الجهة
فان قيل : هذا مشكل ، فان العلماء قد اعتدوا بها في الخلاف الشرعي ،
وتقولا أقوالهم في على الأصول ، وفرعوا عليها الفروع ، واعتبروهم في الاجماع ،
وهذا هو الاعتداد بأقوالهم

فالجواب من وجهين : « أحدها » أنا لانسلم أنهم اعتدوا بها ، بل إنما أتوا
بها ليردوها ويدينوا فسادها ، كما أتوا بأقوال اليهود والنصارى وغيرهم ليوضحوا
ما فيها وذلك في على الأصول معا يثن . وما يتفرع عليها مبنى عليها
« والثاني » إذا سلم اعتدادهم بها فمن جهة أنهم غير متبعين للهوى بإطلاق ،
وإنما المتبع للهوى على الإطلاق من لم يصدق بالشريعة رأسا . وأما من صدق بها .
وبلغ فيها مبلغا يظن به أنه غير متبع إلا مقتضى اللبيل يصير إلى حيث أصاره .
فشله لا يقال فيه إنه متبع للهوى مطلقا ، بل هو متبع للشرع ، ولكن بحيث يزاحمه .
الهوى في مطالبه من جهة اتباع الملتصا به ، فشارك أهل الهوى في دخول الهوى
في نحلته ، وشارك أهل الحق في أنه لا يقبل إلا ما عليه دليل على الجملة . وأيضا
قد ظهر منهم اتحاد القصد على الجملة مع أهل الحق في مطلب واحد ، وهو اتباع
الشريعة ، وأشد مسائل الخلاف مثلا مسألة إثبات الصفات حيث نقاهها من نقاها
فانا إذا نظرنا إلى الفريقين وجدنا كل فريق حائما حول حى التنزيه ونفى النقائص .
وسمات الحنوث ، وهو مطلوب الأدلة ، فاختلافهم في الطريق . قد لا يخل بهذا
القصد في الطرفين معا . وهكذا إذا اعتبرت سائر المسائل الأصولية

وإلى هذا^(٢) فإن منها ما يشكل وروده ويكظم خطب الخوض فيه ، ولهذا

- (١) أى يلزم أن نخرج من الشريعة جميع الأقوال التى دخلها الهوى باتباع
الملتصا به ، فلا تحسب منها ، ولا يقال بالنسبة لما إن هناك خلافا
(٢) أى يضاف إلى أنهم طالبون للحق في تنزيه الله تعالى — وإن لم يصادفوا
صميم الحق في كثير من المسائل التى خالفوا فيها — أن هناك من مسائل خلافهم .
ما هو مشكل في ذاته ، ويصعب الخوض في الكشف عن اليقين فيه ، فربما كان لهم وجه
في جانب هذه المشكلات ، ولذلك لم يصرح الشارع بخروجهم الخ

لم يظهر من الشارع خروجهم عن الاسلام بسبب بدعهم . وأيضاً فانهم لما دخلوا في غمار المسلمين ، وارتسموا في مراسم المجتهدين منهم بحسب ظاهر الحال ، وكان الشارع في غالب الأمر قد أشار إلى علم تعيينهم ، ولم يميزوا إلا بحسب الاجتهاد في بعضهم ، ومدارك الاجتهاد تختلف ، لم يمكن — والحال هذه — إلا حكاية أقوالهم ، والاعتداد بتسطيرها والنظر فيها ، واعتبارهم في الوفاق والخلاف ليستمر النظر فيه وإلا أدى إلى عدم الضبط ^(١) ، ولهذا تقرير ^(٢) في كتاب الاجماع . فلما اجتمعت هذه الأمور قل خلافهم

وفي الحقيقة فمن جهة ما اتفقوا فيه مع أهل الحق حصل التألف ، ومن جهة ما اختلفوا حصلت الفقرة . وإذا كان كذلك فجأة الائتلاف لا خلاف فيها في الحقيقة ، لصحتها واتحاد حكمها ؛ وجهة الاختلاف فهم مخطئون فيها قطعاً ، فصارت أقوالهم زلات لا اعتبار بها في الخلاف ، فالإتفاق حاصل إذاً على كل تقدير فالخاسل من مجموع هذه المسألة أن كلمة الاسلام متحدة على الجملة في كل مسألة شرعية . ولولا الإطالة لبسط هذا الموضوع بأدلته التفصيلية وأمثلته الشافية ، ولكن ما ذكر فيها كاف . والله الموفق للصواب .

﴿ المسألة الثالثة عشرة ﴾

مر الكلام فيما يفتر إلى المجتهد من العلوم ، وأنه إذا حصلها فله الاجتهاد بالإطلاق .

وبقي النظر في المقدار الذي إذا وصل إليه فيها توجه عليه الخطاب بالاجتهاد بما أراه الله . وذلك أن طالب العلم إذا استمر في طلبه مرت عليه أحوال ثلاثة :

(١) أي وعدم تميز حقهم من باطلهم ، فيرد كل ما ينسب إليهم ولو كان حقاً ، وذلك لا يصح .

(٢) قد اختلفوا هل تشترط عدالة المجمعين أم لا ؟ والخفية تشترط . وعليه يتبين شرط عدم البدعة إذا لم يكفر بها كالحوارج . والخفية قالوا يشترط عدم بدعته إذا دعا إليها ، فإن لم يدع إليها كان قوله في غير بدعته معتبراً في انعقاد الاجماع .

﴿أحدها﴾ أن يقننه عقله إلى النظر فيما حفظ والبحث عن أسبابه؛ وإنما ينشأ هذا عن شعور بمعنى (١) ماحصل، لكنه مجمل بعد، وربما ظهر (٢) له في بعض أطراف المسائل جزئياً لا كلياً، وربما لم يظهر بعد؛ فهو ينهى البحث نهائيه ومعلمه عند ذلك يعينه بما يليق به في تلك الرتبة، ويرفع عنه أوهاما وإشكالات تعرض له في طريقه، يهديه إلى مواقع إزالتها في الجريان على مجراه، مثبتاً قدمه، ورافضاً وحشته، ومؤدباً له حتى يقسنى له النظر والبحث على الصراط المستقيم

فهذا الطالب حين بقائه هنا، ينازع الموارد الشرعية وتنازعه، ويعارضها ويعارضه، طمعاً في إدراك أصولها والاتصال بحكمها ومقاصدها، ولم تلخص له بعد — لا يصح منه الاجتهاد فيما هو ناظر فيه، لأنه لم يتخلص له مسنداً لاجتهاد، ولا هو منه على يينة بحيث يشرح صدره بما يجتهد فيه. فاللزم له الكف والتقليد

﴿والثاني﴾ أن ينتهى بالنظر إلى تحقيق (٣) معنى ماحصل على حسب ما أداه إليه البرهان الشرعي، بحيث يحصل له اليقين ولا يعارضه شك، بل تصير الشكوك — إذا أوردت عليه — كالبراهين (٤) الدالة على صحة ما في يديه، فهو يتعجب من المتشكك في محصله، كما يتعجب من ذى عينين لا يرى ضوء النهار

(١) أى بسره وحكمته

(٢) أى مفصلاً

(٣) ويكون ذلك بنهاج علمه بالمراتب الثلاث: الضروريات، والحاجيات، والتحسينات. ومكملاتها، واستقصاء انبثاتها في أبواب الشريعة، بحيث تكون ميزاناً يزن به كل ما يرد عليه من قواعد الشريعة وتفاصيلها المنصوص على أدلتها من كتاب وسنة الخ

(٤) لأن دفع الشكوك عن العقيدة بسهولة مما يزيد صاحب العقيدة ثباتاً ورسوخاً في اعتقاده حيث أن ما يورد عليه فيها لا يجد صعوبة في دفعه

لكنه استمر به ^(١) الحال إلى أن زل محفوظه ^(٢) عن حفظه حكما ، وإن كان موجودا عنده ، فلا يزال في القطع على المسائل : أنص عليها أو على خلافتها أم لا ؟ فإذا حصل الطالب على هذه المرتبة ^(٣) فهل يصح منه الاجتهاد في الأحكام الشرعية أم لا ؟ هذا محل نظر والتباس ، ومما يقع فيه الخلاف

والمحتاج للجواز أن يقول إن المقصود الشرعي إذا كان هذا الطالب قد صار له أوضح من الشمس ، وتبين له معاني النصوص الشرعية حتى التأمت وصار بعضها عاضدا لبعض ، ولم يبق عليه في العلم بمقتضاها مطلب ^(٤) فالنهي حصل عنده ، هو كلية الشريعة ، وعمدة النحلة ، ومنع التكليف . فلا عليه أنظر في خصوصياتها المنصوصة ^(٥) أو مسائلها الجزئية أم لا ، إذ لا يزيده النظر في ذلك زيادة ، إذ لو كان

(١) في الترقى لا ذراك مقاصد الشريعة وأصولها ، حتى صار تغلقه بتلك الكليات . وكأن محفوظاته من النصوص الجزئية والقواعد الشرعية غابت عن حافظته ، وإن كانت في الواقع لا تزال عنده ، إلا أن همته منصرفة إلى التحويل على طيات المقاصد . وأصول الشريعة ، حتى إنه لا يزال في استنباطه الحكم : أنص على دليله الخاص . أم لا ؟ بل لو نص على دليل خلافة لكان حكمه عنده مقتضى الكليات ولو خالفت . النص ، لأنه لم يصل بعد إلى ملاحظة الخصوصيات مع الكليات . فهذه مرتبة متوسطة بين المرتبة الأولى والثالثة الآتية . ومثاله يأتي في أعمال ذي الرأي رأيه . مطلقا ، حتى إذا خالفه نص جزئي رده إلى الكلي الذي اعتمده

(٢) أي من الأدلة التفصيلية ومن القواعد الشرعية التي سماها سابقا جزئيا إضافية
(٣) وليكن على البال أن الفرض أنه وصل لهذه المرتبة باستقصائه بنفسه موارد الشريعة ، حتى صار مجتهدا في الأصول . فن عرف الأصول تقليدا لغيره مهما قلنا خيرة فليس من أهل هذه المرتبة

(٤) فقد عرف الضروري والحاجي والتحسيني ومكملاتها في سائر الأبواب ، وصار لا يخفى عليه من ذلك شيء . فصارت مقاصد الشارع في سائر الأبواب متميزة عنده كل التميز

(٥) أي الوارد فيها الأدلة التفصيلية . وقوله (أو مسائلها الجزئية) أي الإضافية وهي القواعد المتعلقة بالأبواب الفقهية

كذلك لم يكن واصلاً بعدُ إلى هذه المرتبة ، وقد فرضناه واصلاً . هذا خلف ووجه ثان ، وهو أن النظر في الجزئيات والمنصوصات إنما مقصوده التوصل إلى ذلك ^(١) المطلوب الكلي الشرعي ، حتى يبنى عليه فتياه ويرد إليه حكم اجتهاده ، فإذا كان حاصلًا فالنزل إلى الجزئيات طلبٌ لتحصيل الحاصل وهو محال ووجه ثالث ^(٢) ، وهو أن كلى المقصود الشرعي إنما انتظم له من التفقه في الجزئيات والخصوصات ، وبما فيها ترقى إلى مارتقٍ إليه ، فان تكن في الحال غير حاكمة عنده لاستيلاء المعنى الكلي ، فهي حاكمة في الحقيقة ، لأن المعنى الكلي منها انتظم ، ولأجل ذلك لا تجبد صاحب هذه المرتبة يقطع بالحكم بأمرٍ إلا وقامت ^(٣) له الأدلة الجزئية عاضدة وناصرة ، ولو لم يكن كذلك لم تعضده ولا نصرته . فلما كان كذلك ثبت أن صاحب هذه المرتبة متمكن جداً من الاستنباط والاجتهاد . وهو المطلوب

وللما نفع أن يجمع على المنع من أوجه
منها أن صاحب هذه المرتبة إذا فاجأته حقائقها ، وتماضت مرامها ، واتصل له بالبرهان ما كان منها عنده مقطوعاً ، حتى صارت الشريعة في حقه أمراً متحداً ، ومسلماً منتظماً ، لا يزل عنه من مواردها فردٌ ولا يشذ له عن الاعتبار منها خاص إلا ^(٤) وهو مأخوذ بطرف لا بد من اعتباره عن طرف

(١) تقدم بيانه بتوسع في المسألة الأولى من كتاب الأدلة في قوله (فان قيل الكلي لا يثبت كلياً إلا من استقراء الجزئيات كلياً أو أكثرها ، فالنظر بعد ذلك إلى الجزئيات عناء الخ)

(٢) هذا الوجه لا يسلم أنه قطع النظر عن الجزئى بل يقول إنه منظور إليه وحاكم في الواقع . وما قبله يقول : لا مقتضى للنظر إليه بعد أن تكون الكلى من جزئياته ، فالنظر فيه تحصيل حاصل

(٣) أى وإن لم يتبه إليها عند الاستنباط . وسيأتى للبانع أن ينازعه في اطراد هذا بالحجة الثانية والثالثة

(٤) لعل هنا سقطاً حاصله : (لا يترك النظر إلى الجزئى) وهو جواب إذا

آخر لابد أيضاً من اعتباره ؛ إذ قد تبين في كتاب الألة أن اعتبار الكل مع أطراح الجزئي خطأ كما في العكس . وإذا كان ^(١) كذلك لم يستحق من هذا حاله أن يترقى إلى درجة الاجتهاد حتى يكفل ما يحتاج إلى تكمله .

ومنها أن للخصوصيات خواص يليق بكل محل منها ما يليق بمحل آخر ؛ كما في النكاح مثلاً ، فإنه لا يسوغ أن يجري مجرى الماوضات ^(٢) من كل وجه ، كما أنه لا يسوغ أن يجري مجرى الهبات والنحل من كل وجه . وكافي مال العبد ^(٣) وثمرة الشجر ، والقرض ، والمرايا ، وضرب الدية على العاقلة ، والقراض ، والمساقاة بل لكل باب ما يليق به ، ولكل خاص خاصية تليق به لا تليق بغيره . وكما في التراخيص ^(٤) في العبادات والمعادات وسائر الأحكام ، وإن كان كذلك — وقد علمنا أن الجميع يرجع مثلاً إلى حفظ الضروريات والحاجيات والتكليات — فتنزيل حفظها في كل محل على وجه واحد لا يمكن ؛ بل لابد من اعتبار خصوصيات الأحوال والأبواب ، وغير ذلك من الخصوصيات الجزئية . ففإن كانت عنده الخصوصيات في حكم التبع الحكمي ، لافي حكم المقصود العيني بحسب كل نازلة ،

أي إن صاحب هذه الرتبة متحقق بركن من أركان الاجتهاد ، غير حاصل على الركن الآخر ، وهو اعتبار الجزئي

(١) هذه هي القضية الكبرى في الدليل . فهي بمنزلة قوله : وكل من كان كذلك لم يستحق درجة الاجتهاد

(٢) أي مع أنهما من مرتبة واحدة ، وهي مرتبة الحاجيات

(٣) هو وما بعده من المستثنيات من القواعد المانعة . وتقدم له أننا لو طردنا الباب في كل الضروريات لأخل ذلك بالحاجيات أو الضروريات ، أما إذا اعتبرنا في كل رتبة ما يليق بها فإن ذلك يكون محافظة على تلك الرتبة وعلى غيرهما من الرتب فلا بد إذا من اعتبار الجزئيات

(٤) وتقدم له أن التراخيص الهادمة للمرائم لإعمال لقاعدة الحاجيات في الضروريات ، لأن هذه الرتب يخدم بعضها بعضاً ويقيد بعضها بعضاً

فكيف يستقيم له جريان ذلك الكلى وأنه هو مقصود الشارع ؟ هذا لا يستمر مع الحفظ على مقصود الشارع .

ومنها أن هذه المرتبة يلزمها إذا لم يعتبر الخصوصيات ألا يعتبر محالاً وهي أنمال المكلفين ، بل كما يجري الكميات في كل جزئية على الإطلاق يلزمه أن يجريها في كل مكلف على الإطلاق من غير اعتبار بخصوصياتهم . وهذا لا يصح كذلك على ما استمر عليه الفهم في مقاصد الشارع ، فلا يصح مع هذا ^(١) إلا اعتبار خصوصيات الأدلة . فصاحب هذه المرتبة لا يمكنه التنزل إلى ما ^(٢) تقتضيه رتبة المجتهد ، فلا يستقيم مع هذا أن يكون من أهل الاجتهاد وإذا قرر أن لكل احتمال مأخذاً كانت المسألة بحسب النظر الحقيقي فيها باقية الإشكال ^(٣)

ومن أمثلة هذه المرتبة مذهب من نفي القياس جملة وأخذ بالنصوص على الإطلاق ، ومذهب من أعمل القياس على الإطلاق ولم يعتبر ما خالفه من الأخبار جملة ؛ فإن كل واحد من الفريقين غاص به الفكر في منحنى شرعى مطلق عام اطرد له ^(٤) في جملة الشريعة اطراداً لا يتوهم معه في الشريعة نقص ولا تقصير ،

- (١) أى اعتبار خصوصيات المكلفين لا يصح معه إلا اعتبار خصوصيات الأدلة
- (٢) وهو النظر في الجزئيات والخصوصيات وتفاصيل الأدلة
- (٣) أى فلا يمكن الحكم لصاحب هذه المرتبة أو عليه بأهليته للاجتهاد أو عدمها والمؤلف هنا تردد ، ولكنه في المسألة الأولى من كتاب الأدلة جزم بالمنع ، وقال (فالحاصل أنه لا بد من اعتبار خصوص الجزئيات مع اعتبار كليها) وضرب مثلاً بمسألة العسل الذى شربه الصفراوى مع الالية الكريمة ، إلى أن قال (فلا يصح إهمال النظر في هذه الأطراف ، فإن فيها جملة الفقه . ومن عدم الالتفات إليها خطأ من أخطأ) وبالمجمل إنما تتضح هذه المسألة تمام الاتضاح بمراجعة تلك المسألة فراجعها

(٤) أى حتى وصل إلى كلية أصولية هي اعتبار القياس عند أحدهما وعند الثاني اعتبار الأدلة التفصيلية لا غير

بل على مقتضى قوله : (اليوم أكملت لكم دينكم)
فصاحب الرأي يقول : الشريعة كلها ترجع الى حفظ مصالح العباد ودرء مفاسدهم ، وعلى ذلك دلت أدلتها عموماً وخصوصاً ، دل على ذلك الاستقراء . فكل فرد جاء مخالفاً فليس بمعتبر شرعاً ؛ إذ قد شهد الاستقراء بما يعتبر ^(١) مما لا يعتبر ، لكن على وجه كلى عام . فهذا الخالص المخالف يجب رده وإعمال مقتضى الكلى العام ، لأن دليله قطعى ، ودليل الخالص ظنى ، فلا يتعارضان

والظاهرى يقول : الشريعة إنما جاءت لا ابتلاء المكلفين أيهم أحسن عملاً ، ومصلحهم تجرى على حسب ما أوجزها الشارع ، لا على حسب أنظارهم ^(٢) . فنحن من اتباع مقتضى النصوص على يقين فى الإصابة ، من حيث أن الشارع إنما تعبدنا بذلك . واتباع المعانى رأى ، فكل ما خالف النصوص منه غير معتبر ، لأنه

أمر خاص يخالف لعام الشريعة ، والخاص الظنى لا يمارض العام القطعى
فأصحاب الرأي جردوا المعانى ^(٣) فنظروا فى الشريعة بها واطرحوا خصوصيات الألفاظ . والظاهرية جردوا مقتضيات الألفاظ فنظروا فى الشريعة بها ، واطرحوا خصوصيات المعانى القياسية ، ولم تنتزل واحدة من الفرقتين الى النظر فيما نظرت فيه الأخرى بناء على كلى ما اعتمدته فى فهم الشريعة
ويمكن أن يرجع الى هذا القبيل ^(٤) ما خرج ثابت فى الدلائل عن عبد الحميد

(١) وهو ما كان من مقاصد الشارع فى المراتب الثلاث
(٢) أى التى من شأنها أن تختلف فى الحكم على الشيء الواحد بأنه مصلحة أو مفسدة
(٣) أى الأسرار والحكم والمصالح والمفاسد التى فهموها مقصداً للشارع من استقراءهم لموارد الشريعة . أما الظاهرية فلم يلتفتوا الى الحكم والأسرار والتفتوا إلى مدلولات التراكيب ، ووقفوا عندها ولو كانت فى نظرهم مخالفة لما يفهمونه مصلحة
(٤) وهو مطلق الاعتماد على الكليات واطراح الجزئيات ، وليس المراد أن هؤلاء الأئمة الثلاثة منهم من نظر الى المعانى واطرح خصوصيات الألفاظ كأصحاب رأى ، ومنهم من نظر الى مقتضيات الألفاظ بالظاهرة ، كلا بل جميعهم تمسك بالدليل القطعى فى الأحاديث الثلاثة

ابن عبد الوارث قال وجدت في كتاب جدي : (أتيت مكة فأصبت بها أبا حنيفة
 وابن أبي ليلى وابن شبرمة ، فأتيت أبا حنيفة فقلت له : ما تقول في رجل باع يما
 واشترط شرطاً ؟ قال : البيع باطل ، والشرط باطل ، وأتيت ابن أبي ليلى فقال :
 البيع جائز والشرط باطل وأتيت ابن شبرمة فقال : البيع جائز والشرط جائز . فقلت سبحان
 الله ! ثلاثة من فقهاء الكوفة يختلفون علينا في مسألة أفأتيت أبا حنيفة فأخبرته بقولها فقال
 لا أدري ما قال ؛ حدثني عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن رسول الله صلى الله عليه وسلم
 نهى عن بيع وشرط ^(١) فأتيت ابن أبي ليلى فأخبرته بقولها فقال : لا أدري ما قال ؛ حدثنا هشام
 ابن عروة عن أبيه عن عائشة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « اشترى بيرة
 واشترطى لهم الولاء ؛ فإن الولاء لمن أعتق » ^(٢) فأجاز البيع وأبطل الشرط .
 فأتيت ابن شبرمة فأخبرته بقولها ، قال : ما أدري ما قال ؛ حدثني مسعود بن
 حكيم عن محارب بن دثار عن جابر بن عبد الله قال : « اشترى مني رسول الله صلى
 الله عليه وسلم ذبّة ^(٣) فشرطت حملاني ، فأجاز البيع والشرط » ^(٤) اهـ . فيجوز
 أن يكون كل واحد منهم اعتمد ^(٥) في فتياه على كلية ما استفاد من حديثه ، ولم
 ير غيره من الجزئيات معارضا فاطرح الاعتماد عليه . والله أعلم

(١) (تقدم ج ١ - ص ٢٧٦)

(٢) أخرجه الستة مع اختلاف في اللفظ

(٣) المعروف في قصة جابر (جل) لاناقة

(٤) أخرجه في التيسير عن الخمسة

(٥) على رأيه يكونون مصححين للفتيا من رأس الكلية ، وقائلين بأن النظر إلى
 الجزئى ليس بلازم . وهل يصح أن يأخذ كل منهم كليته من حديث واحد ؟ إن هذا
 بعيد . والقريب أن يكون كل منهم استند إلى الحديث الذى رواه ، ولم يعتمد على
 ما رواه غيره . إما لعدم روايته له ، أو لعدم صحة الحديث عنده أو المرجح آخر
 من المرجحات الكثيرة عند تعارض الأحاديث في السند . أو في المتن أو بخارج
 عنها . ورمأيد الاحتمال الأول قول كل (لا أدري ما قاله) فالتشيل بهذه القصة
 للمقام الذى هو بصده غير ظاهر

٢٣٢ (الثالث) دور الرجوع إلى الجزئيات مع الكليات . وهذا من أهل الاجتهاد

﴿ والثالث ﴾ أن يخوض فيما خاض فيه الطرفان ويتحقق بالمعاني الشرعية منزلة على الخصوصيات الفرعية ، بحيث لا يصد التبعثر في الاستبصار بطرف عن التبعثر في الاستبصار بالطرف الآخر ، فلا هو يجري على عموم واحد منهما دون^(١) أن يعرضه على الآخر ، ثم يلتفت مع ذلك الى تنزل^(٢) ما تلخص له على ما يليق في أفعال المكلفين . فهو في الحقيقة راجع الى الرتبة التي ترقى منها ، لكن بعلم المقصود الشرعي في كل جزئ فيها عموماً وخصوصاً

وهذه الرتبة لاخلاف في محبة الاجتهاد من صاحبها . وحاصله أنه متمكن فيها ، حاكم لها ، غير مقهور فيها ، بخلاف ما قبلها فان صاحبها محكوم عليه فيها ، ولذلك قد تستفزه معانيها الكلية عن الالتفات الى الخصوصيات . وكل رتبة حكمت على صاحبها دلت على علم رسوخه فيها . وإن كانت محكوماً عليها تحت نظره وقهره فهو صاحب التمكن والرسوخ ، فهو الذي يستحق الانتصاب للاجتهاد ، والتعرض للاستنباط . وكثيراً ما يختلط أهل الرتبة الوسطى بأهل هذه الرتبة ، فيقع النزاع في الاستحقاق أو علمه والله أعلم

ويسمى صاحب هذه المرتبة الرباني ، والحكيم ، والراسخ في العلم ، والعالم والفقهاء ، والعامل ؛ لأنه يرى بصغار العلم قبل كبارهم ويوفى كل أحد حقه حسب ما يليق به ، وقد تحقق بالعلم وصار له كالوصف المجبول عليه ، وفهم عن الله مراده ومن خاصته أمران : « أحدهما » أنه يجيب السائل على ما يليق به في حالته . على الخصوص إن كان له في المسألة حكم خاص ؛ بخلاف صاحب الرتبة الثانية فإنه إنما يجيب من رأس الكلية من غير اعتبار بخاص . « والثاني » أنه ناظر في المآلات قبل الجواب عن السؤالات ؛ وصاحب الثانية لا ينظر في ذلك ، ولا يبالي بالمآل .

(١) كما سبق أن المراتب يحتم بعضها بعضاً ويقيد بعضها بعضاً

(٢) أي فلا بد من النظر في محال الخصوصيات وهي أفعال المكلفين فلا يكونون

عنده سواء ، بل كل وما يليق به ، كما أشار إليه آتفا في حجج المانع

(المسألة ١٤) في الفرق بين الاجتهاد الخاص بالعلماء والعلماء لجميع المكلفين ، وما أخذ كل ٢٢٣

إذا ورد عليه أمر أو نهى أو غيرهما وكان في مسأله كلياً . ولهذا الموضع أمثلة كثيرة .
تقدم منها جملة في مسألة الاستحسان ومسألة اعتبار المال . وفي مذهب مالك من
ذلك كثير (١)

✽ المسألة الرابعة عشرة ✽

تقدم التنبيه على طرف من الاجتهاد الخاص بالعلماء والعلماء لجميع المكلفين .
ولكن لا بد من إعادة شيء من ذلك على وجه يوضح النوعين ، ويبين جهة المأخذ
في الطريقتين

وبيان ذلك أن المشروعات المكية وهي الأولية كانت في غالب الأحوال
مطلقة غير مقيدة ، وجارية على ما تقتضيه مجارى العادات عند أبواب العقول ،
وعلى ما تحكمه (٢) قضايا مكارم الأخلاق : من التلبس من كل ماهو معروف في
محاسن العادات ، والتباعد عن كل ماهو منكر في محاسن العادات ، والتباعد عن
كل ماهو منكر في محاسن العادات ، فيما سوى ما العقل مجزول عن تقريره جملة
من حدود الصلوات وما أشبهها (٣) فكان أكثر ذلك موكولاً إلى أنظار المكلفين
في تلك العادات ، ومصروفاً إلى اجتهادهم ، ليأخذ كل بما لاق به وما قدر عليه من
تلك المحاسن الكليات ، وما استطاع من تلك المكارم في التوجه بها للواحد
المعبود ، من إقامة الصلوات فرضها ونقلها حسناً بينه وبين الكتاب والسنة . ولإنفاق
الأموال في إعانة المحتاجين ، ومؤاسة الفقراء والمساكين من غير تقدير مقرر في
الشريعة ، وصلة الأرحام قربت أو بعدت ، على حسب ما تستحسنه العقول
السليمة في ذلك الترتيب ، ومراعاة حقوق الجوار وحقوق الملة الجامعة بين الأقارب .

(١) لما تقدم أنه يقول بالمصالح المرسله التي يكون النظر فيها إلى جزئ في مقابلة الكل .

(٢) لا يخفى موقع كلمة (تحكمه) التي تفيد أنه ليس المراد من المكارم ما يختلف

فيها العرف والأزمان ، فتكون مكرمة في زمن ثم تنسخ فيكون ضدها مكرمة في
زمن آخر . ويلوح إلى ذلك قوله بعد (أو من كان على عادة في الجاهلية الخ)

(٣) أى من تفاصيل التعبدات

والأجانب ، وإصلاح ذات الين بالنسبة الى جميع الخلق ، والدفع بالتي هي أحسن . وما أشبه ذلك من المشروعات الطلقة التي لم ينص على تقييدها بعد . وكذلك الأمر فيما نهى عنه من المنكرات والفواحش ، على مراتبها في القبح . فانهم كانوا مثابرين على مجانبتها مثابرتهم على التلبس بالحاسن . فكان المسلمون في تلك الأعيان آخذين فيها بأقصى مجهودهم ، وعاملين على مقتضاها بناية موجودهم ، وهكذا بعد ما هاجر رسول الله صلى الله عليه وسلم الى المدينة ، وبعد وفاته وفي زمان التابعين

إلا أن خطة الاسلام لما اتسعت ، ودخل الناس في دين الله أفواجا بما وقعت بينهم مشاحات في المعاملات ، ومطالبات بأقصى ما يحق لهم في مقطع الحق أو عرضت لهم خصوصيات ضرورات تقتضي أحكاما خاصة ، أو بدت من بعضهم فلتات في مخالفة المشروعات وارتكاب المنوعات . فاحتاجوا عند ذلك الى حدود تقتضيها تلك العوارض الطارئة ، ومشروعات تكمل لهم تلك المقدمات ، وتقييدات تفصل لهم بين الواجبات والمندوبات ، والمحرمات والمكروهات ، إذ كان أكثرها جزئيات ^(١) لا تستقل بإدراكها العقول السليمة ، فضلا عن غيرها ، كما لم تستقل بأصول العبادات وتفصيل التقربات ، ولا سيما حين دخل في الاسلام من لم يكن لعقله ذلك النفوذ من عربي أو غيره ، أو من كان على عادة في الجاهلية وضري على استحسانها فريقه ومال إليها طبعه وهي في نفسها على غير ذلك ، وكذلك الأمور التي كان لها في عادات الجاهلية حريان لمصالح رأوها وقد شابها مفاسد مثلها أو أكثر هذا الى ^(٢) ما أمر الله به من فرض الجهاد حين قروا على عدوم وطلبوا

(١) أى إضافة

(٢) أى فالجهاد تشريع مدنى جديد ، وليس تفصيلا وتكميلا لما سبق في مكة ، لأنه لم يكن سيبه قد تم في مكة . وهو ظاهر ، وإن كان قد يتنافى مع ما سبق له في المسألة الثانية من كتاب الأدلة . حيث قال هناك « والجهاد الذي شرع بالمدينة فرع من فروع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وهو مقرر بمكة » كقوله يا بني أقم

في الفرق بين الاجتهاد الخاص بالعلماء والعلماء لجميع المكلفين ، ومأخذ كل ٢٣٥

بدعائهم الخلق الى الملة الحنيفية ، وإلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فأمر الله تعالى ما يبين لهم كل ما احتاجوا اليه بنهاية البيان : تارة بالقرآن ، وتارة بالسنة . فنصحت تلك الجملات المكية ، وتبينت تلك المحتملات وقيدت تلك المطلقات . وخصصت بالنسخ أو غيره تلك الصومات ليكون ذلك الباقي المحكم قانونا .

الصلاة وأمر بالمعروف وانه عن المنكر ، وهو توجيه منه لتلك المسألة التي تقول : (لما وجدت في المدنيات كلها جزي بالنسبة إلى ما هو أهم منه أو تكميل لأصل كلي) . وقد يقال لا منافاة ، لأن ما قبل الجهاد في كلامه من أنواع المشروعات المكية كان مذكورا بنفسه ومقررا نوعه ، إلا أنه قيد مثلا وبين فضل . بالمدينة أما الجهاد فهو وإن كان مندرجا في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلا أنه اندراج أشبه بالاندراج الذمهي المحض ، الذي لم يتحقق في الخارج على أي وجه فإن في مكة . بخلاف الأنواع السابقة فإنها بنفسها شرعت مطلقة ، فاحتاجت إلى التقييد والبيان الخ ، فذلك عد تشريع الجهاد في المدينة تشريعا جديدا ، بخلافها ولكن يبقى قوله : (وإلى الأمر بالمعروف الخ) وعطفه على قوله (إلى ما أمر الله) الذي يقتضي أنه شرع بالمدينة ، وقد عرفت فيما نقلناه عنه أننا أنه مقرر في مكة كما ورد في سورة لقمان . إلا أن يقال إنه ليس عطفا مغايرا حتى يلزم منه أن يكون مطلق الأمر بالمعروف نوعا آخر تشريعه بالمدينة جديد ، بل غرضه عطف التفسير وبيان منزلة الجهاد وأنه أعلى مراتب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . وكأنه قال (الذي هو أعلى مراتب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) ليجمع كلامه هنا وهناك . ولتوسع الكلام بمقدار ما يتضح المقام : جاء في سورة التوبة (ومن جاهد فانما يجاهد نفسه) قال بعض المفسرين : جاهد جهاد النفس . وقال بعضهم : بل الأعم من جهاد الغزو . وجاء في آخر السورة (والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا) قالوا : أطلق الجهاد ليعم الأمرين . ولم يشذ عن هذا إلا من قال : الجهاد في الآية الثبات على الإيمان . ومن قال : خاص بجهاد الغزو . والسورة كلها مكية لم يشذ عن القول بمكيتها إلا من قال : ماعدا الآيات العشر الأولى ، ومن قال : بل كلها مدنية . ينفي على هذا أن السورة إذا كانت كلها مكية أو إلا العشر الآيات الأولى التي منها (ومن جاهد) وكان إطلاق الجهاد في آخرها ليعم الأمرين يكون تشريع الجهاد مكميا .

مطرداً ، وأصلاً مستقلاً ، الى أن يرث الله الأرض ومن عليها ، وليكون ذلك تماماً لتلك الكليات المقدمة ، وبناء على تلك الأصول المحكمة ، فضلاً من الله ونعمة .
فالأصول الأولى باقية لم تتبدل ولم تنسخ ؛ لأنها في عامة الأمر كليات ضروريات وما لحق بها ، وإنما وقع النسخ أو البيان على وجوهه عند الأمور المتنازع فيها من الجزئيات لا الكليات

وهذا كله ظاهر لمن نظر في الأحكام المسكية مع الأحكام المدنية ، فإن « الأحكام المسكية » مبنية على الانصاف من النفس ، وبطل المحمود في الامتثال بالنسبة إلى حقوق الله أو حقوق الآدميين . وأما « الاحكام المدنية » فنزلة في الغالب

بالنص عليه بخصوصه لا بمجرد دخوله في آية الأمر بالمعروف ، غاية أنه يحمل من جهة الوقت . ولا يمتشي كلامه هنا وفيما سبق إلا على أحد وجهين : إما أن تكون السورة كلها مدنية أو يكون معنى الجهاد لا يشمل الغزو . ولا يخفى ما في الوجهين من الضعف . ومخالفة الجمهور . نعم قال المفسرون إن أول آية نزلت في الأمر بالجهاد آية (أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا) وسورة الحج قبل مدنية ، وقيل مكية ، والأصح أنها مركبة من مدني ومكي ، ولم يحققوا تمييز المكي من المدني فيها . وقال بعضهم أول آية نزلت في الأمر به (وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم) في سورة البقرة المدنية قطعاً . فكيف يجمع بين ما قالوه في الآيتين مع ما قالوه في آيات العنكبوت ؟ فما قالوه في آيات البقرة يؤيد ما بنى عليه المؤلف كلامه هنا وفيما سبق ، ويخالف ما قالوه في العنكبوت . نذول : إن الجهاد قرر في مكة فضله ، وأتى عليه الثناء الذي يستلزم مشروعته ، ولوح إلى أنه سيكون نافذاً إذا جاء وقته ، وكل الاستعداد له فلما جاء وقته رخص فيه بآية (أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا) وقد كانوا يجهنون صلى الله عليه وسلم بمكة هذا مشجوج الرأس ، وهذا مجروح ، وهذا مهان . فيقول لهم . « لم يؤذن لي » بل جاء النهي عنه في جملة آيات ، ثم جاءت آيات البقرة بالطلب إلا كيد بالقتال وتفاصيل أحواله . فلما كان الأذن والطلب الأكيد بالقيام به إنما جاء بالمدينة قال المفسرون إنه تشرع مدني . إلا أنه كان الأولى للمؤلف هنا وفيما سبق أن يجعله من الكليات المشروعة في مكة بنفسه لا بمجرد دخوله في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإن كنت عرفت وجه صنيعة

على وقائع لم تكن فيما تقدم من بعض المنازعات والمساحات، والرخص والتخفيفات وتقرير العقوبات - في الجزئيات لا الكليات، فإن الكليات كانت مقررة محكمة^(١) بمكة - وما أشبه ذلك ، مع بقاء الكليات المكية على حالها . وذلك^(٢) يؤتى بها في النور المدينيات تقريراً وتأكيذاً ، فكلمت جملة الشريعة - والحمد لله - بالأميرين وتمت واسطتها بالطرفين ، فقال الله تعالى عند ذلك : (اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً

وإنما عني الفقهاء بتقرير الحدود والأحكام الجزئيات التي هي مظان التنازع والمساحة والأخذ بالخطوط الخاصة ، والعمل بمقتضى الطوارئ، المارضة . وكانهم واقفون للناس في اجتهادهم على خط الفصل بين ما أحل الله وما حرم ، حتى لا يتجاوزوا ما أحل الله إلى ما حرم ، فهم يحققون للناس مناطق هذه الأحكام بحسب الوقائع الخاصة ، حين صار التشاح ربما أدى إلى مقارنة الحد الفاصل ، فهم يزعجونهم عن مداخله الحمى ، وإذا زل أحدهم يبين له الطريق^(٣) الموصول إلى الخروج عن ذلك في كل جزئية ، آخذين بحجزم تارة بالشدّة^(٤) وتارة باللين^(٥) فهذا النمط هو كان مجال اجتهاد الفقهاء ، وإياه تحرروا

وأما سوى ذلك مما هو من أصول مكارم الأخلاق فعلاً وتركاً فلم يفصلوا

(١) كما في قوله تعالى (من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ومن جاء بالسيئة الخ) وكما في قوله (فاما الذين شقوا في النار - الى قوله: وأما الذين سعدوا الخ) وكما في آيات (وقضى ربك ألا تعبدوا الا اياه) والتذيلات التي جاءت عقبها وقوله (فاما من طغى وآثر الحياة الدنيا الخ) ومثله كثير في تقرير الجزئيات الكلية

(٢) لعله (ولذلك)

(٣) من الكفارات وغيرها

(٤) و (٥) يحتاج إلى بيان فإن ذلك فإن ذلك إنما يظهر في مواطن الوعظ والترغيب والترهيب لآني الاجتهاد الا أن يقال إن ذلك يظهر في الاجتهاد بمعنى تحقيق المناط الخاص لما سبق أنه يختلف باختلاف الأشخاص وما يناسبهم

القول فيه ، لأنه غير محتاج الى التفصيل . بل الانسان في أكثر الامر يستقل بإدراك العمل فيه ، فوكفه الى اختيار المكلف واجتهاده ، إذ كيف ما فعل فهو جاري على موافقة أمر الشارع ونهيه . وقد تشبه فيه أمور ولكن بحسب قربها من الحد الفاصل . فتكلم الفقهاء عليها من تلك الجهة فهو من القسم الأول . فعلى هذا كل من كان بعده من ذلك الحد أكثر كان اعراقه في مقتضى الأصول الكلية أكثر

وإذا نظرت الى أوصاف رسول الله صلى الله عليه وسلم وأفعاله تبين لك فرق ما بين القسمين ، ويون ما بين المنزلتين وكذلك ما يؤثر من شيم الصحابة واتصافهم بمقتضى تلك الأصول . وعلى هذا القسم عول من شهر من أهل التصوف وبذلك سادوا غيرهم ممن لم يبلغ مبالغهم في الاتصاف بأوصاف الرسول وأصحابه وأما غيرهم ممن حاز من الدنيا نصيباً فافتقر إلى النظر في هذه الجزئيات والوقائع الدائرة بين الناس في المعاملات والمناكحات فأجروها بالأصول الأولى على حسب ما استطاعوا وأجروها بالتروع الثواني حين اضطروا الى ذلك فعملوا ربهم في الجميع ولا يقدر على ذلك الا الموفق القدر . وهو كان شأن معاملات الصحابة كما نص عليه أصحاب السير

ولم تزل الأصول يندرس العمل بمقتضاها لكثرة الاشتغال بالدنيا والتفرغ فيها ، حتى صارت كالنسي المنسى ، وصار طالب العمل بها كالغريب المقتضى عن أهله . وهو داخل تحت معنى قوله عليه الصلاة والسلام : « بدأ هذا الدين غرباً وسيعود غرباً كما بدأ فطوبى للغرباء »^(١)

فالخلاص من هذه الجملة أن النظر في الكليات يشارك الجمهور فيه العلماء على الجملة وأما النظر في الجزئيات فيختص بالعلماء واستقرأ ما تقدم من الشريعة يبينه

فصل

(١)

كان المسلمون قبل الهجرة آخذين بمقتضى التنزيل المكي على ما أدام اليه . اجتهدهم واحتياطهم ، فسبقوا غاية سبق ، حتى سمو السابقين باطلاق ثم لما هاجروا إلى المدينة ولحقهم في ذلك سبق من شاء الله من الانصار ، وكلت لهم بها شعب الايمان ومكارم الاخلاق وصادفوا ذلك وقد رسخت في أصولها أقدامهم فكانت التمتعات أسهل عليهم ، فصاروا بذلك نورا حتى نزل مدحهم والثناء عليهم في مواضع من كتاب الله ، ورفع رسول الله صلى الله عليه وسلم من أقدارهم ، وجعلهم في الدين أئمة فكانوا هم القدوة العظيمة في أهل الشريعة ، ولم يتركوا بعد الهجرة ما كانوا عليه بل زادوا في الاجتهاد وأمعنوا في الاقياد لما حد لهم في المكي والمدني معاً ، لم ترحزهم الرخص المدنيات عن الأخذ بالمعزائم المكيات ، ولا صدم عن بذل المجهود في طاعة الله ما تمتعوا به من الأخذ بمحظوظهم وهم منها في سعة (والله يختص برحمته من يشاء)

فعلى تقرير هذا الاصل من أخذ بالاصل الاول واستقام فيه كما استقاموا ، فطوبى له ، ومن أخذ بالاصل الثاني فيها ونصت . وعلى الاول جرى الصوفية الاول ، وعلى الثاني جرى من عدام ممن لم يلتزم ما التزموه . ومن ههنا يفهم شأن المتقطعين الى الله فيما امتازوا به من تخلصهم المعروفة ، فان الذي يظهر لبأدى الرأى . منهم أنهم التزموا أموراً لا توجد عند العامة ، ولا هي مما يلزمهم شرعاً ، فيظن الظان . أنهم شددوا على أنفسهم ، وتكلفوا ما لم يكلفوا ، ودخلوا على غير مدخل أهل الشريعة ، وحاش لله ! ما كانوا ليفعلوا ذلك وقد بنوا تخلصهم على اتباع السنة وهم باتفاق أهل السنة صفوة الله من الخليفة . لكن إذا فهمت حالة المسلمين في التكليف . أول الاسلام ، ونصوص التنزيل المكي الذي لم يفسخ ، وتنزيل أعمالهم عليه ، (١) هذا كالتلخيص لما سبق ~~بيني~~ يعني عليه مقصده في تفرع طريقة الصوفية عليه بقوله (فعلى تقرير هذا الاصل من أخذ بالاصل الاول الخ)

تبين لك أن تلك الطريق سلك هؤلاء ، واتباعها عُنُوا على وجه لا يضاد
المدني الفسر

فإذا سمعت مثلاً أن بعضهم سئل عما يجب من الزكاة في مائتي درهم ، فقال : « أما
على مذهبننا فالكل لله ، وأما على مذهبكم فخمسه دراهم » ، وما أشبه ذلك علمت
أن هذا يستمد مما تقدم ، فإن التنزيل المكي أمر فيه بمطلق إنفاق المال في طاعة
الله ، ولم يبين فيه الواجب من غيره ، بل وكل إلى اجتهاد المنفق ، ولا شك أن
منه ما هو واجب ، ومنه ما ليس بواجب والاحتياط في مثل هذه المبالغة في الانفاق
في سد الخلات وضروب الحاجات ، إلى غاية تسكن إليها نفس المنفق فأخذ هذا
المسئول في خاصة نفسه بما أتى به . والتزمه مذهباً في تعبد به ، وفاء بحق الخدمة ،
وشكر النعمة ، وإسقاطاً لحظوظ نفسه ؛ وقياماً على قدم العبودية المحضة ، حتى لم يبق
لنفسه حظاً وإن أثبت له الشارع ، اعتماداً على أن الله خرائن السموات والأرض ،
وأما قال : (لا نسألك رزقاً نحن نرزقك) وقال : (ما أريد منهم من رزق وما أريد
أن يطعمون) وقال : (وفي السماء رزقكم وما توعدون) ونحو ذلك . فهذا نحو من
التعبد لمن قدر على الوفاء به . ومثله لا يقال في ملتزمه ، إنه خارج عن الطريقة ،
ولا متكلف في التعبد ، لكن لما كان هذا الميدان لا يسرح فيه كل الناس قيد
في التنزيل المدني حين فرضت الزكوات ، فصارت هي الواجبة انحتماً . مقدرة
لا تتعدى إلى ما دونها ، وبقى ماسواها على حكم الخيرة ، فأتسع على المكلف مجال
الإبقاء جوازاً ، والاتفاق ندباً ، فمن مقل في إنفاقه ومن مكثر ، والجميع محمودون
لأنهم لم يتعدوا حدود الله فلما كان الأمر على هذا استفسر المسئول السائل ليحييه
عن مقتضى سؤاله

ومنهم من لا ينتهي في الاتفاق إلى إنفاق الجميع ، بل يبقى بيده ما يجب في مثله
الزكاة حتى يجب عليه ، وهو مع ذلك موافق في القصد لمن لم يبق شيئاً ، علماً بأن
في المال حقاً سوى الزكاة ، وهو لا يتعين تحقيقاً ، وإنما فيه الاجتهاد . فلا يزال

ناظرًا فى ذلك مجتهدًا فيه مابقى بيده منه شيء ، متحملًا منه أمانة لا ينفك عنها إلا بنفاده ، أو كالوكيل فيه لخلق الله ، سواء عليه أمد نفسه منه أم لا

وهذا كان غالب أحوال الصعابة ، ولم يكن إمسأهم مضادا لاعتمادهم على مسبب الأسباب سبحانه وتعالى ، إلا أن هذا الرأى أجرى على اعتبار سنة الله تعالى فى العاديات ، والأول ليس للعاديات عنده مزية فى جريان الأحكام على العباد وأما من أبقى لنفسه حظًا فلا حرج عليه وقد أثبت له حظه من التوسع فى المباحات ، على شرط عدم الإخلال بالواجبات وهكذا يجب أن ينظر فى كل خصلة من الخصال المسكية حتى يعلم أن الأمر كما ذكر . فالصواب والله أعلم أن أهل هذا البلد معاملون حكما بما قصدوا من استيفاء المخطوط ، فيجوز لهم ذلك ؛ بخلاف القسمين الأولين : وهما من لا يأخذ بتسببه أو يأخذ به ولكن على نسبة القسمة ونحوها فإن قيل فلم لا تقع الفتيا بمقتضى هذا الأصل عند الفقهاء ؟

فاعلم أن النظر فيه خاص لاعلم ؛ بمعنى أنه مبنى على حالة يكون المستفتى عليها وهو كونه يعمل لله ويترك لله فى جميع تصاريفه ، فقط له طلب الحظ لنفسه ، فسأغ أن يقضى على حسب حاله ، لأنه يقول : هذه حالى فأجملنى على مقتضاها ! فلا بد أن يحمله على ما تقضيه ، كما لو قال أحد المفتى : إني عاهدت الله على أن لا أمس فرجى يمينى ، أو عزمت على ألا أسأل أحدا شيئا ، وأن لا تمس يمنى يد مشرك ، وما أشبه هذا ، فإنه عقد لله على فعل فضل ، وقد قال تعالى : (أَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ) ومدح الله فى كتابه الموفين بهدم إذا عاهدوا . وهكذا كان شأن المتجردين لعبادة الله ، فهو عما يطلب الوفاء به مالم يمنع مانع . وفى الحديث : « إن خيرا لأحدكم أن لا يسأل من أحد شيئا » ^(١) فكان أحدم يقع له سوطه من يده فلا يسأل أحدا أن يُناولَه إياه . وقال عثمان : ما مست

ذَكَرَ يَمِينِي مِنْدَ بَايَعَتْ بِهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ . وَقِصَّةُ حَيِّ الدِّينِ ظَاهِرَةٌ فِي هَذَا الْمَعْنَى ، إِذْ عَاهَدَ اللَّهُ أَنْ لَا يَمَسَّ مُشْرِكًا ، فَحَمَلَتْهُ الدِّينُ حِينَ اسْتَشْهَدَ أَنْ يَمَسَّ مُشْرِكًا ، الْحَدِيثُ كَمَا وَقَعَ

غَيْرَ أَنَّ الْفُتْيَا يَمَثُلُ هَذَا اخْتَصَتْ بِشُيُوخِ الصُّوفِيَّةِ ، لَا تَهْمُ الْمُبَاشَرُونَ لِأَرْبَابِ هَذِهِ الْأَحْوَالِ . وَأَمَّا الْفُقَهَاءُ فَاتِّمَامًا يَتَكَلَّمُونَ فِي الْغَالِبِ مَعَ مَنْ كَانَ طَالِبًا لِحُظِّهِ مِنْ حَيْثُ أَثْبَتَهُ لَهُ الشَّارِعُ ، فَلَا يَدَّ أَنْ يَقْتَنِيهِ بِمَقْتَضَاهُ ، وَحُدُودُ الْحُظُوظِ مَعْلُومَةٌ فِي فَنِّ الْفَقْهِ . فَلَوْ فَرَضْنَا أَحَدًا جَاءَ سَائِلًا وَحَالَهُ مَا تَقَدَّمَ لَكَانَ عَلَى الْقَبِيحِ أَنْ يَقْتَنِيهِ بِمَقْتَضَاهُ . وَلَا يُقَالُ إِنْ هَذَا خِلَافٌ مَا صَرَحَ بِهِ الشَّارِعُ ؛ لِأَنَّ الشَّارِعَ قَدْ صَرَحَ بِالْجَمْعِ ، لَكِنْ جَمَلٌ إِحْدَى الْحَالَتَيْنِ وَهِيَ الْمُتَكَلِّمُ فِيهَا مِنْ مَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ وَمَحَاسِنِ الشَّيْءِ وَلَمْ يُكْزِمَهَا أَحَدًا لِأَنَّهَا اخْتِيَارِيَّةٌ فِي الْأَصْلِ بِخِلَافِ الْأُخْرَى الْعَامَّةِ فَاتِّمَامُهَا لَازِمَةٌ ، فَاقْتَضَى ذَلِكَ الْفُتْيَا بِهَا عَمُومًا ، كَسَائِرِ مَا يَتَكَلَّمُ الْفُقَهَاءُ فِيهِ

فَإِنْ قِيلَ : فَإِذَا كَانَتْ غَيْرَ لَازِمَةٍ فَلِمَ قَعَّ الْفُتْيَا بِهَا عَلَى مَقْتَضَى الزُّوْمِ ؟
قِيلَ : لَمْ يَقَعْ بِهَا مَقْتَضَى الزُّوْمِ الَّذِي لَا يَنْفَكُ عَنْهُ السَّائِلُ مِنْ حَيْثُ الْقَضَاءُ عَلَيْهِ بِذَلِكَ ، وَإِنَّمَا يَقَعُ بِهَا وَهُوَ طَالِبٌ أَنْ يَلْزِمَ نَفْسَهُ ذَلِكَ حَسَبًا اسْتِدْعَاهُ حَالُهُ . وَأَصْلُ الْإِزْمِ مَعْمُولٌ بِهِ شَرْعًا ، أَصْلُهُ النَّظَرُ وَالْوَفَاءُ بِالْمَعْدِ فِي التَّبَرُّعَاتِ . وَمِنْ مَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ مَا هُوَ لَازِمٌ ؛ كَالْتِمَةِ فِي الطَّلَاقِ ، وَحَدِيثُ : (لَا يَمْنَعُنَّ أَحَدَكُمْ جَارُهُ أَنْ يَغْرُزَ خَشَبَةً فِي جِدَارِهِ) ^(١) . وَكَانَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ يَمَامِلُ أَصْحَابَهُ بِتِلْكَ الطَّرِيقَةِ وَيَمِيلُ بِهِمْ إِلَيْهَا ؛ كَحَدِيثِ ^(٢) الْأَشْعَرِيِّ إِذْ أَرْمَلُوا ، وَقَوْلِهِ : (مَنْ كَانَ لَهُ فَضْلٌ ظَهَرَ فَلْيَبْدُ بِهِ عَلَى مَنْ لَا ظَهَرَ لَهُ) الْحَدِيثُ بِطَوْلِهِ ^(٣) ! وَقَوْلِهِ : (مَنْ ذَا الَّذِي تَأَلَّى عَلَى اللَّهِ أَنْ لَا يَفْعَلَ الْخَيْرَ ؟) ^(٤) وَإِشَارَتِهِ إِلَى بَعْضِ أَصْحَابِهِ أَنْ يَحْطُ عَنْ غَرِيْبِهِ

(١) حديث البخاري في كتاب المظالم

(٢) في البخاري كتاب الشركة وقد تقدم

(٣) جزء من حديث تقدم (ج ٢ - ص ٢٥٤)

(٤) رواه مسلم باختلاف في اللفظ

الشر من دينه^(١) . وقد أنزل الله فى شأن أبى بكر الصديق حين اتلى أن لا ينفق على مسطح (وَلَا يَأْتَلِ أَوْا الْفَضْلَ مِنْكُمْ) الآية ! وبذلك عمل عمر ابن الخطاب فى حكمه على محمد بن مسلمة بإجراء الماء على أرضه ، وقال : والله ليُسرَنَّ به ولو على بطئك . إلى كثير من هذا الباب . وأخص من هذا فتيا أهل الورع إذا علمت درجة الورع فى مراتبه ، فانه يفتى بما تقتضيه مرتبته ، كما يحكى عن أحمد ابن حنبل أن امرأة سألت عن الفزل بضوء مشاعل السلطان ، فسأها : مَنْ أنت ؟ فقالت أخت بشر الحافى . فأجابها بترك الفزل بضوئها . هذا معنى الحكاية دون لفظها . وقد حكى مطرف عن مالك فى هذا المعنى أنه قال : كان مالك يستعمل فى نفسه مالا يفتى به الناس ، يعنى العوام ، ويقول : لا يكون العالم علما حتى يكون كذلك وحتى يحتاط لنفسه بما^(٢) لو تركه لم يكن عليه فيه إثم . هذا كلامه . وفى هذا من كلام الناس والحكايات عنهم كثير . والله أعلم

(١) حديث طويل فى مسلم

(٢) أى بفعل ما لو تركه لم يكن آثما ولكنه إنصاف من النفس ، وإسقاط للحظ

الطرف الثاني

فيما يتعلق بالمجتهد من جهة فتواه

والنظر فيه في مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ .

المفتى قائم ^(١) في الأمة مقامَ النبي صلى الله عليه وسلم
والدليل على ذلك أمور :

﴿ أحدها ﴾ النقل الشرعي في الحديث « ان العلماء ورثةُ الأنبياء ، وان الأنبياء لم يُورثوا ديناراً ولا درهماً وإنما ورثوا العلم » ^(٢) . وفي الصحيح ^(٣) :
« يَبْنَا أَنَا نَاتِمٌ أَتَيْتُ بَقْدَحَ مِنْ بَنِي فَشَرِبْتُ حَتَّى إِنِّي لَأَرَى الرَّيَّ يَخْرُجُ مِنْ أَغْفَارِي ، ثُمَّ أَعْطَيْتُ فَضْلِي عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ . قَالُوا : فَمَا أَوْلَتْهُ يَا رَسُولَ اللَّهِ ؟

(١) القيام مقامه صلى الله عليه وسلم يكون بحملة أمور : منها الوراثة في علم الشريعة بوجه عام ، ومنها إبلاغها للناس ، وتعليمها للجاهل بها ، والانذار بها كذلك . ومنها بذل الوسع في استنباط الاحكام في مواطن الاستنباط المعروفة فكل مرتبة من هذه المراتب أعلى مما قبلها ، فالمرتبة الأولى استدلل عليها بحديثين ، وبمجموع الآيتين فصدر الالة الثانية يفيد وراثة العلم ويعجز الثانية مع الاولى يفيدان الوراثة بوجه عام والوراثة في النذارة بوجه خاص ولو أخرهما إلى الرتبة الثانية ليستدل بهما عليها كان أجود والرتبة الثانية استدلل عليها بالأحاديث الثلاثة والثالثة أدلتها هي عين أدلة الاجتهاد ومطالبة من بلغ رتبته بالقيام به مضافة إلى دليل أنه صلى الله عليه وسلم له الاجتهاد وهذه الرتبة للمفتى أهم الرتب الثلاثة في القيام مقامه والخلافة عنه صلى الله عليه وسلم كما سيقول المؤلف - وبهذا التقرير يتضح كلامه ، فليست الامور الثلاثة دليلا على نوع واحد ، بل المستدل عليه أنواع ثلاثة كلها داخلة تحت الخلافة عنه . وأدلتها أيضا مختلفة بحسبها

(٢) تقدم

(٣) رواه مسلم والبخاري في كتاب فضائل الاصحاب

قال : العلم « وهو في معنى الميراث . وبث النبي صلى الله عليه وسلم نذيراً ؛ لقوله : (إِنَّمَا أَنْتَ نَذِيرٌ) وقال في العلماء : (فَلَوْلَا نَذْرٌ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لَتَتَقَهَّرُوا فِي الدِّينِ وَلَيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ) الآية ١ وأشباه ذلك

﴿ والثاني ﴾ أنه نائب عنه في تبليغ الأحكام ؛ لقوله : « أَلَا يُبَلِّغُ الشَّاهِدُ مِنْكُمْ النَّائِبَ ^(١) » ، وقال : « بَلِّغُوا عَنِّي وَلَوْ آيَةً ^(٢) » ، وقال : « تَسْمَعُونَ وَيُسْمَعُ مِنْكُمْ ، وَيُسْمَعُ مَنْ يَسْمَعُ مِنْكُمْ ^(٣) » . وإذا كان كذلك فهو معنى كونه قائماً مقام النبي

﴿ والثالث ﴾ أن الفتى شارع من وجه ؛ لأن ما يبلّغه من الشريعة إما منقول عن صاحبها ، وإما مستنبط من المنقول . فالأول يكون فيه مبلغاً . والثاني يكون فيه قائماً بمقامه في إنشاء الأحكام ؛ وإنشاء الأحكام إنما هو للشارع ^(٤) . فإذا كان للمجتهد إنشاء الأحكام بحسب نظره واجتهاده فهو من هذا الوجه شارع ، واجب اتباعه والصلح على وفق ما قاله . وهذه هي الخلقة على التحقيق ؛ بل القسم الذي هو فيه مبلغ لا بد من نظره فيه من جهة فهم المعاني من الألفاظ الشرعية ، ومن جهة تحقيق مناطها ونزيلها على الأحكام . وكلا الأمرين راجع إليه فيها ، فقد قام مقام الشارع أيضاً في هذا المعنى . وقد ^(٥) جاء في الحديث « أَنْ مَنْ قَرَأَ الْقُرْآنَ قَدْ أُدْرِجَتْ النَّبُوءَةُ بَيْنَ جَنَّتَيْهِ » ^(٦)

وعلى الجملة فالفتى مخبر عن الله كالنبي ، وموقعٌ للشريعة على أفعال المكلفين

- (١) رواه البخاري في خطبته صلى الله عليه وسلم بمبنى
- (٢) رواه البخاري فيما يذكر عن بني اسرائيل ورواه أيضا أحمد والترمذي
- (٣) رواه أحمد وأبو داود والحاكم عن ابن عباس ، وهو حديث صحيح
- (٤) أي بالوحي أو الاجتهاد على القول به له صلى الله عليه وسلم
- (٥) يصلح أن يكون دليلاً للرتب الثلاث
- (٦) روى هذه الجملة في الاحياء على أنها من كلام عبد الله بن عمرو ولكن قال شارحه هكذا رواه بن أبي شيبة في المصنف موقوفاً على عبد الله بلفظ (قائماً) استدرجت النبوة الخ) ورواه محمد بن أبي نصر والطبراني في الكبير عنه وابن

بحسب نظره كالنبي ، ونافذ أمره في الأمة بمنشور^(١) الخلافة كالنبي . ولأنك سموا أولى الأمر ، وقرنت طاعتهم بطاعة الله ورسوله في قوله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم) والأدلة على هذا المعنى كثيرة

فإذا ثبت هذا انبنى عليه معنى آخر ، وهي

﴿ المسألة الثانية ﴾

وذلك أن الفتوى من المفتى تحصل من جهة القول ، والفعل ، والإقرار
﴿ فأما الفتوى بالقول ﴾ فهو الأمر المشهور . ولا كلام فيه
﴿ وأما بالفعل ﴾ فن وجهين :

﴿ أحدهما ﴾ ما يقصد به الاتهام في معهود^(٢) الاستعمال فهو قائم مقام القول المصرح به ؛ كقوله عليه الصلاة والسلام : « الشهر هكذا وهكذا وهكذا »^(٣) وأشار بيديه . وسئل عليه الصلاة والسلام في حجه فقال : ذَبَحْتُ قبل أن أرمي . فأومأ بيده قال : « لا حرج »^(٤) وقال : « يُقبضُ العلمُ ويظهرُ الجهلُ والفتنُ »^(٥) الآباري والبيهقي وابن عساكر عن أبي أمامة مرفوعا ورواه في الترهيب والترهيب بطوله عن ابن عمر بلفظ (قد استدرج النبوة الخ) عن الحاكم وقال صحيح الإسناد (١) أقرب معاني (المنشور) هنا ما كان غير محتوم من كتب السلطان وذلك هو ما أشار إليه سابقا من الآيات والأحاديث الدالة على خلافة العلماء عنه صلى الله عليه وسلم

(٢) أى في عرف المفتى والمستوفى ، قرب إشارات يختلف استعمالها عند الأمم والطوائف

(٣) في المصاييح (هكذا وهكذا وهكذا) وعقد الإيهام في الثالثة ثم قال الشهر هكذا وهكذا وهكذا) يعنى تمام ثلاثين وهذه هي التي يتمشى عليها رواية المؤلف وهي رواية مسلم والروايات هنا كثيرة

(٤) أخرجه في التيسير عن الستة إلا النسائي وليس فيه الإيحاء باليد بل كل الاجوبة بالقول وأخرج نحوه عن أبي داود كذلك وقد وردت رواية الإيحاء باليد في البخاري في كتاب العلم باب من أجاب الفتيا بإشارة اليد والرأس

ويكثر المخرج ، قيل : يا رسول الله وما المخرج ؟ فقال هكذا بيده ، فخرّفها كأنه يريد القتل ^(١) . وحديث عائشة في صلاة الكسوف حين أشارت الى السماء قالت آية ؟ فأشارت برأسها أى نعم وحين سئل عليه الصلاة والسلام عن أوقات الصلوات ، قال للسائل : « صل معنا ^(٢) هذين اليومين » ثم صلى ، ثم قال له : « الوقت ما بين هذين » ^(٣) أو كما قال . وهو كثير ^(٤) جداً

والثاني ما يقتضيه كونه أسوة يقتدى به ، ومبعوثاً لذلك قصداً . وأصله ^(٥) قول الله تعالى : (فلما قضى زيد منها وطراً زوجناكمها ، لكي لا يكون على المؤمنين حرج) الآية ! وقال قبل ذلك : (لقد كن لكم في رسول الله أسوة حسنة) الآية ! وقال في إبراهيم : (قد كانت لكم أسوة حسنة في إبراهيم) الى آخر القصة ^(٦) ! والتأسي إيقاع الفعل على الوجه الذي فعله ؛ وشرع من قبلنا

(١) أخرجه البخارى

(٢) لو اكتفى صلى الله عليه وسلم بصلاته معهم هذين اليومين وفهم الصحابة منها الغرض لكان بما نحن فيه أما وقد قال له (الوقت الخ) والاتقاء حصل بهذا القول لا بمجرد الفعل الذى إنما حصل مساعداً على إيجاز الاتقاء القول . نعم لدخول في قوة البيان ولكن الفتوى قولية انبنى على الفعل وضوحها وإيجازها . وقد يقال إنها مركبة من الفعل والقول

(٣) تقدم

(٤) كحديث الانصارى الذى شكاه عدم الحفظ فقال له . استعن بيمينك : أوأما بيده الى الخط . وقد يقال أيضا انها مركبة منهما . وسيأتى في المسألة بعد هذه أنه لما سأله الرجل عن أمر قال إني أفضله

(٥) أى الدليل القولى العام للاتقاء بأفضاله صلى الله عليه وسلم

(٦) والكلام وإن كان في الفعل وباقي القصة قول إلا أن قول إبراهيم والذين معه لقومهم الخ يعد ضلّا في هذا المقام ، كما سبق في القول التكليفى ، وهو الذى لا يؤتى به أمراً ولا نهياً ولا إخباراً عن حكم شرعى ، بل يؤتى به كما يؤتى بالأفعال . ويانهى في المسألة السادسة من السنة

شرع لنا^(١). وقال عليه الصلاة والسلام لأُم سلمة : «أَلَا أَخْبَرْتِي أَنِّي أَقْبَلُ وَأَنَا صَائِمٌ»^(٢)؛ وقال: «صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أَصِلُ»^(٣)، «وَحُذُّوا عَنِّي مَنَاسِكَكُمْ»^(٤)، وحديث^(٥) ابن عمر وغيره في الاقتداء بأفعاله أشهر من أن يخفى؛ ولذلك جُل الأُصوليون أفعاله في بيان الأحكام كأقواله

وإذا كان كذلك وثبت للمفتي أنه قائم مقام النبي ونائبه منابه لزم من ذلك أن أفعاله محل للاقتداء أيضاً. فاقصد بها البيان والإعلام فظاهر، ومالم يقصد به ذلك فالحكم فيه كذلك أيضاً من وجهين :

﴿أحدهما﴾ أنه واثق، وقد كان المورث قدوة بقوله وفعله مطلقاً^(٦)، فكذلك الوارث، وإلا لم يكن وارثاً على الحقيقة. فلا بد من أن تنتصب أفعاله مقتدى بها كما انتصبت أقواله

﴿والثاني﴾ أن التأسى بالأفعال — بالنسبة إلى من يُعظم في الناس — سرٌّ مبيوث في طباع^(٧) البشر، لا يقدرّون على الانفكاك عنه بوجه ولا بحال، لاسيما هذه الرواية. ورواية مسلم وإن لم يكن فيها جملة (ألا أخبرتني) إلا أن الضمير عائد إلى عمر بن أبي سلمة ابنها فيصح لو وجدت جملة (ألا أخبرتني الخ) أن يكون الضمير مذكراً لأنه يعود إلى عمر ابنها

(٣) متفق عليه

(٤) رواه مسلم

(٥) هي أحاديث كثيرة فيها التصريح بالاقتداء بأفعاله صلى الله عليه وسلم وتجد كثيراً منها في باب الحج، لاسيما حديث عبيد بن جريح في الحج، أخرجه في التيسير عن الثلاثة وأبي داود

(٦) أي سواء أقصد به البيان أم لم يقصد

(٧) وهل يكفي هذا لأن يكون دليلاً شرعياً على شرعية التأسى بالمفتي ولولم يقصد البيان؟

عند الاعتقاد والتكرار ، وإذا صادف حجة وميلا الى التأسى به . ومتى وجدت التأسى بمن هذا شأنه مفقودا في بعض الناس فاعلم أنه إنما ترك لتأس آخر . وقد ظهر ذلك ^(١) في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم في محلين

﴿ أحدهما ﴾ حين دعاه عليه الصلاة والسلام من الكفر الى الإيمان ، ومن عبادة الأصنام الى عبادة الله . فكان من أكد متمسكاتهم التأسى بالأباء ؛ كقوله : (وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنَا آبَاءَنَا) وما أشبهه من الآيات ، وقالوا : (أَجْعَلِ الْآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا ؟ إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ) ثم كرر عليهم التحذير من ذلك ، فكانوا عاكفين على ما عليه آبائهم . إلى أن نوصبوا بالحرب وهم راضون بذلك ؛ حتى كان من جملة مادعوا به التأسى بأبيهم إبراهيم ، وأضيفت الملة المحمدية اليه . فقال تعالى (مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ) . فكان ذلك بابا للدعاء إلى التأسى بأكبر آبائهم عندهم ، وبين لهم مع ذلك مافى الإسلام من مكارم الأخلاق ومحاسن الشيم التي كانت آبائهم تستحسنها وتعمل بها بكثير منها . فكان التأسى داعيا الى الخروج عن التأسى ، وهو من أبغ ما يدعو به من جهة التلطف بالرفق ومقتضى الحكمة . وبذلك جاء في القرآن بعد قوله :: (ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا) وقوله ^(٢) : (ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ) فكان هذا الوجه من التلطف في الدعاء الى الله . نوعا من الحكمة التي كان عليه الصلاة والسلام يدعوا بها . وأيضا فإن ما ذكر في القرآن من مكارم الأخلاق كان خلق رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فصدق الفعل القول بالنسبة اليهم . فكان ذلك مما دعا الى اتباعه والتأسى به ^(٣) فاتقادوا ورجعوا الى الحق

(١) أي ترك التأسى لتأس آخر

(٢) لعل الواو زائدة

(٣) وهل هذا المحل خال من قصد البيان ؟ حتى يكون دليلا على قوله (وما لم يقصد الخ) . نعم في المحل الثاني الذي فيه أنه كان يفعل من التشديد على نفسه .

﴿ والحل الثاني ﴾ حين دخلوا في الاسلام وعرفوا الحق ، وتسابقوا الى الاقياد لأوامر النبي عليه الصلاة والسلام ونواهيه . فربما أمرهم بالأمر وأرشدهم الى ما فيه صلاح دينهم ، فتوجهوا الى ما يفعل ، ترجيحاً له على ما يقول . وقضيته عليه الصلاة والسلام معهم في توقعهم عن الإحلال بعد ما أمرهم ، حتى قال لأم سلمة ^(١) : « أَمَا تَرَيْنِ أَنْ قَوْلَكَ أَمَرُهُمْ فَلَا يَأْتُمُونَ ؟ » فقالت : اذبح واحلق . ففعل النبي صلى الله عليه وسلم ، فَاتَّبَعُوهُ . ونهاهم عن الوصال فلم يفتنوا ، واحتجوا بأنه يواصل . فقال : « إِنِّي أَيْتُ عِنْدَ رَبِّي يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِي ^(٢) » . ولما تابوا حتى الوصال واصل بهم حتى يعجزوا ، وقال : « لَوْ مَدُّ لَنَا فِي الشَّهْرِ لَوَاصِلْتُ وَصَالًا يَدْعُ الْمُتَعَمِّقُونَ تَعَمِّقَهُمْ ^(٣) » وسافر بهم في رمضان وأمرهم بالإظهار وكان هو صائماً ، فتوقفوا أو توقف بعضهم حتى أفطروا فافطروا ^(٤) . وكانوا يبحثون عن أصله كما يبحثون عن أقواله . وهذا من أشد المواضع على العالم المنتصب . وقد تقدم له بيان آخر في باب البيان لكن على وجه آخر . والمعنى في الموضعين واحد ولعل قائلنا يقول : إن النبي صلى الله عليه وسلم كان معصوماً ، فكان عمله للاقتداء محلاً بلا إشكال ؛ بخلاف غيره ، فانه محل للخطأ والنسيان والمعصية في العبادة غير ما يطلبه منهم ، كسألة الوصال وغيرها ، لم يكن يقصد بالفعل البيان لأنه خاص به

(١) هو جزء من حديث عمرة الحديبية — رواه في التيسير بطوله عن البخاري وأبي داود

(٢) تقدم (ج ٢ — ص ١٢٨) .

(٣) تقدم (ج ١ — ص ٣٤٣) .

(٤) عن أبي سعيد قال : أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم على نهر من ماء السماء والناس صيام في يوم صائف مشاة ، ونبي الله صلى الله عليه وسلم على بغلة له . فقال (اشربوا أيها الناس !) قال فأبوا . قال (إني لست مثلكم ، إني أيسركم إني راكب) فأبوا فتبى رسول الله صلى الله عليه وسلم فخذل فزل فشرب وشرب الناس . وما كان يريد أن يشرب . رواه أحمد

والكفر فضلا عن الإيمان ، فأضاله لا يوثق بها ، فلا تكون مقتدى بها .
 فالجواب أنه إن اعتبر هذا الاحتمال في نصب أفعاله حجة للمستفتي فليعتبر
 مثله في نصب أقواله ؛ فانه يمكن فيها الخطأ والنسيان والكنب عمداً وسهواً لأنه
 ليس بمعصوم ، ولما لم يكن ذلك معتبرا في الأقوال لم يكن ^(١) معتبرا في الأفعال .
 ولأجل هذا تستعظم شرعا زلة العالم كاتين في هذا الكتاب وفي باب البيان .
 فحق ^(٢) على المفتي أن يفتصب للفتوى بفعله وقوله ، بمعنى أنه لا بد له من المحافظة
 على أفعاله حتى تجرى على قانون الشرع ليتخذ فيها أسوة

(وأما الإقرار) فراجع الى الفعل ، لأن الكف فعل ، وكف المفتي عن
 الإنكار اذا رأى فعلا من الأفعال كتصريحه بجوازه . وقد أثبت الأصوليون
 ذلك دليلا شرعيا بالنسبة الى النبي صلى الله عليه وسلم ، فكذلك يكون بالنسبة
 الى المنتصب للفتوى . وما تقدم من الأدلة في الفتوى الفعلية جار هنا بلا إشكال
 ومن هنا تأير ^(٣) السلف على القيام بوظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ،
 ولم يبالوا في ذلك بما ينشأ عنه من عود المضرات عليهم بالقتل فادونه . ومن أخذ
 بالرخصة ^(٤) في ترك الإنكار فرّ بدينه واستخفى بنفسه ، مالم يكن ذلك سببا
 للإخلال بما هو أعظم من ترك الإنكار ، فان ارتكاب خير الشرين أولى من
 ارتكاب شرهما . وهو راجع في الحقيقة الى إعمال القاعدة في الأمر بالمعروف

(١) الفرق واضح بين الأقوال والأفعال بالوجدان والمشاهدة ، فكثير من
 المنتصبين يزنون الفتوى القولية وزنا تاما ، مع أن أفعالهم يكون فيها كثير من
 مخالفة ما يفتون الناس به ، ترخصا لأنفسهم ، لا سيما في باب المكارم والمطلوبات
 على غير الوجوب ، والمنهيات على غير الحرمة

(٢) الحق والمطالبة به شيء ، واتخاذ أفعاله حجة شرعية شيء آخر
 (٣) فلم يكفوا عن الإنكار ، حتى لا يكونوا كالمصرحين بجواز المنكر
 (٤) أي فاعتزل الخلق حتى لا يترتب على إنكاره أذى شديد يصيبه . وقوله
 (المراتب الثلاث) أي التغير باليد واللسان والقلب

والنهي عن المنكر . والمراتب الثلاث في هذا الوجه مذكورة شواهدا في مواضعها من الكتب المصنفة فيه

﴿ المسألة الثالثة ﴾

تبنى على ما قبلها . وهي أن الفتيا لا تصح من يخالف ^(١) لمقتضى العلم . وهذا وإن كان الأصوليون قد نسبوا عليه وبينوه فهو في كلامهم مجملٌ يحتمل البيان بالتفصيل المقرر في أقسام الفتيا

فأما فتياه بالقول فإذا جرت أقواله على غير المشروع ، وهذا من جملة أقواله فيمكن ^(٢) جريانها على غير المشروع فلا يوثق بها وأما أفعاله فإذا جرت على خلاف أفعال أهل الدين والعلم لم يصح الاقتداء بها ولا جعلها أسوة في جملة أعمال السلف الصالح وكذلك لإقراره ؛ لأنه من جملة أفعاله

وأيضا فإن كل واحد من هذه الوجوه الثلاثة عائد على صاحبيه بالتأثير فان الخالف بجوارحه يدل على مخالفته في قوله ، والخالف بقوله يدل على مخالفته بجوارحه لأن الجميع يستمد من أمر واحد ^(٣) قلبي

هذا بيان عدم صحة الفتيا منه على الجملة . وأما على التفصيل فان المفتي إذا أمر مثلا بالصمت عما لا يعنى فإن كان صامتا عما لا يعنى ففتواه صادقة ، وإن كان من الخائضين فيما لا يعنى فهي غير صادقة . وإذا دلك على الزهد في الدنيا وهو زاهد فيها صدقت فتياه ، وإن كان راغبا في الدنيا فهي كاذبة . وإن دلك على المحافظة على الصلاة وكان محافظا عليها صدقت .

(١) سيأتى له تفسير الصحة بالاتفاق والوقوع لا الصحة في الحكم الشرعى ، مالم ينحط إلى رتبة الفسق بالمخالفة

(٢) أى فيحتمل احتمالا قريبا أن تكون فتياه بالقول غير صحيحة كأقواله الأخرى

(٣) وهو كمال الإيمان أو عدمه

فتياه ، وإلا فلا . وعلى هذا الترتيب سائر أحكام الشريعة في الأوامر . ومثلها النواهي : فإذا نهى عن النظر إلى الأجنبية من النساء ، وكان في نفسه مشتهياً عنها صدقت فتياه ، أو نهى عن الكذب وهو صادق اللسان ، أو عن الزنى وهو لا يزنى ، أو عن التفتش وهو لا يتفتش ، أو عن مخالطة الأشرار وهو لا يخالطهم ، وما أشبه ذلك فهو الصادق الفتيا والذي يقتدى بقوله ويقتدى بفعله ، وإلا فلا ؛ لأن علامة صدق القول مطابقة الفعل ، بل هو الصلح في الحقيقة عند العلماء ، ولذلك قال تعالى (رَجُلٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ) وقال في صده : (وَمِنْهُمْ مَنْ عَاهَدَ اللَّهُ لَنْ آتَانَا مِنْ فَضْلِهِ لَنَصَّدَّقَنَّ — إلى قوله : وَبِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ) فاعتبر في الصدق مطابقة القول الفعل ، وفي الكذب مخالفته . وقال تعالى في الثلاثة الذين خلفوا : (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ ^(١)) وهكذا إذا أخبر العالم عن الحكم أو أمر أو نهى فأنما ذلك مشترك بينه وبين سائر المكلفين في الحقيقة ، فإن وافق صدق وإن خالف كذب . فالفتيا لا تصح مع المخالفة ، وإنما تصح مع الموافقة .

وحسب الناظر من ذلك سيد البشر صلى الله عليه وسلم ، حيث كانت أفعاله مع أقواله على الوفاء والتام ، حتى أنكروا على من قال : يُحِلُّ اللهُ لرسوله ما شاء . وحين سأله الرجل عن أمر فقال : « إني أفعله » فقال له : « إنك لست بمثلنا ، قد غفر الله لك ما تعلم من ذنبك وما تأخر . غضب صلى الله عليه وسلم وقال : « والله إني لأرجو أن أكون أخسأكم لله وأعلمكم بما أتى ^(٢) » وفي القرآن عن

(١) أي اتقوا الله وكونوا مثلهم في الصدق وخلوص النية ، كما هو أحد التفسير . وقال الألوسي إنه المناسب ، أي هؤلاء قد طابق قولهم فعلهم فلم يتحلوا أعتدوا كغيرهم . وقد يقال إن السبب وإن كان خاصاً وهو مطابقة قولهم لفعلهم . إلا أن لفظ الصدق بمعناه الأعم عند الجمهور وهو مطابقة نسبة الخبر للواقع يدل على خصوص الغرض وهو مطابقة قول الشخص لفعله ، وهو المعنى الخاص عند العلماء (٢) رواه مسلم

شعيب عليه السلام : (قد افترينا على الله كذبا إن عدنا ^(١) في ملتكم بعد إذ نجانا الله منها) وقوله : (وما أريدُ أن أخالفكم الى ^(٢) ما أنهاكم عنه) .
 فبيّنت الآية أن مخالفة القول الفعل تقتضى كذب القول ، وهو مقتضى ما تقدم في المسألة قبل هذا . وقد قالوا في عصمة ^(٣) الأنبياء قبل النبوة من الجبل بالله وعبادة غير الله إن ذلك لأن القلوب تنفر عن كانت هذه سبيله . وهذا المعنى جارٍ من باب أولى فيما بعد النبوة ، بالنسبة الى فروع الملة فضلا عن أصولها ؛ فانهم لو كانوا أمرين بالمعروف وناهين عن المنكر ويأتونه - عيادا بالله من ذلك - لكان ذلك أولى منفرا ، وأقرب صايرا عن الاتباع . فمن كان في رتبة الوارثة لهم فمن حقيقة ينله الرتبة ظهور الفعل على مصداق القول ولما نهى ^(٤) عن الربا قال : « وأولُ ربا أضمه ربا العباس بن عبد المطلب ^(٥) » . وحين وضع الدماء التي كانت في الجاهلية قال : « وأولُ دم أضمه دما ، دم ربيعة بن الحارث ^(٦) » . وقال حين شفع له ^(١) لأنه يدعو الناس إلى توحيد الله بلسانه فاذا عاد إلى شركهم كان كاذبا لم يصدق قوله فعله

(٢) يقال (خالفني فلان إلى كذا) إذا قصده وأنت مول عنه (وخالفني عنه) بالعكس أي إذا سمعتم نصحي وتجنستم التطقيف والبعض وعبادة الاوثان وسائر المعاصي فاني لا أضله واستدبه دونكم لأن الانبياء لا ينهون عن شيء ويخالف فعلهم قولهم . وقد يقال ان الآية ليس فيها أن هذا يعد كذبا ، بخلاف ما قبلها . إلا أن يقال أنها تفيد بضميتها اليها لأن المخالف اليه فيها هو ما سماه كذبا في قوله (إن عدنا في ملتكم)

(٣) أي في دليلها

(٤) في خطبة حجة الوداع المشهورة

(٥) تقدم (ج ٤ - ص ٤١)

(٦) هو أيضا جزء من تلك الخطبة الجامعة . وقد رواه أبو داود بلفظ دم الحارث بن عبد المطلب وقال الخطابي صحته (دم ربيعة بن الحارث) قال شارح أبي داود شيخ علي بن عبد العزيز أن ربيعة لم يقتل في الجاهلية ، بل عاش إلى زمن عمر وإنما قتل ولد صغير له ، ونسب الدم اليه لأنه ولي الدم

في حدّ السرقة : «والذي نسي يديه لو سرقت فاطمة بنت رسول الله لقطعت يدها»^(١) ، وكله ظاهر في المحافظة على مطابقة القول الفعل بالنسبة اليه وإلى قرابته ، وأن الناس في أحكام الله سواء

والأدلة في هذا المعنى أكثر من أن تحصى

وقد ذم الشرع الفاعل بخلاف ما يقول ، فقال الله تعالى : (أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم) الآية ! وقال : (يا أيها الذين آمنوا لم تقولون مالا تعملون ؟ كبر مقتا عند الله أن تقولوا مالا تعملون) . عن جعفر بن برقان قال سمعت ميمون ابن مهران يقول : «إن القاص المتكلم ينتظر المقت»^(٢) ؛ والمستمع ينتظر الرحمة «قلت أ رأيت قول الله : «يا أيها الذين آمنوا لم تقولون مالا تعملون» الآية ! هو الرجل يقرظ نفسه فيقول فعلت كذا وكذا من الخير ؟ أو هو الرجل يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر وإن كان فيه تقصير ؟ فقال : كلاهما

فإن قيل : إن كان كما قلت تمذّر القيام بالفتوى والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وقد قال العلماء إنه لا يلزم في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أن يكون صاحبه مؤثرا أو منتهيا ، وإلا أدى ذلك إلى خرم الأصل ، وقد مر أن كل تكلمة أدت إلى انخراط الأصل المكمل غير معتبرة . فكذلك هنا^(٣) ، ومثله الانتصاب للفتوى . ومن الذي يوجد لا يزال ولا يضل ولا يخالف قوله فعلة ؟ ولا سيما في الأزمنة المتأخرة البعيدة عن زمان النبوة . نعم ، لا إشكال في أن من طابق قوله فعله على الإطلاق هو المستحق للتقدم في هذه المراتب . وأما أن

(١) أخرجه في التيسير عن الحسنه عن عائشة

(٢) لأنه يخشى عليه ألا يطابق فعله ما يعظ فيمقت من الله ومن العباد . أما المستمع فيرجى له أن يعمل بما سمع فيرحم

(٣) أى في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فإنه أصل كلي في الدين بومكمله الاتجار والانتها ، حتى يكون قدوة ويتفجع به لو لكنه إذا جعل هذا المكمل شرطا مطردا حتى عند عدم وجود المؤثر انخرم الأمر بالمعروف وضيع هذا الأصل فيعمل هذا المكمل

يقال إذا عدم ذلك لم يصح الانتصاب هذا مشكل جداً
 فالجواب أن هذا السؤال غير وارد على القصد المقرر ، لأننا إنما تنكلمنا على
 صحة الانتصاب والانتفاع في الوقوع لا في الحكم الشرعي . فنحن نقول واجب
 على العالم المجتهد الانتصاب والفتوى على الإطلاق ، طابق قوله فعله أم لا ، لكن
 الانتفاع بفتواه لا يحصل ، ولا يطرد^(١) إن حصل . وذلك أنه إن كان موافقا قوله
 لفعله حصل الانتفاع والاقتداء به في القول والفعل معا ، أو كان مظنة للحصول ،
 لأن الفعل يصدق القول أو يكذبه . وإن خالف فعله قوله فيما أن تؤديه المخالفة
 إلى الانحطاط عن رتبة العدالة إلى النقص ، أولا . فان كان الأول فلا إشكال في
 عدم صحة الاقتداء وعدم صحة الانتصاب شرعاً وعادة ، ومن اقتدى به كان مخالفاً
 مثله ، فلا فتوى في الحقيقة ولا حكم . وإن كان الثاني صح الاقتداء به واستفتاؤه
 وفتواه فيما وافق^(٢) دون ما خالف . فمن المعلوم كما تقدم أنه إذا أفتاك بترك الزنا
 والخمر وبالحفاظة على الواجبات وهو في فعله على حسب فتواه حصل تصديق قوله
 بفعله . وإذا أفتاك بالزهد في الدنيا أو ترك مخالطة الترفين أو نحو ذلك بما لا يقدر
 في أصل العدالة ثم رأيته يحرص على الدنيا ويخالط من نهاك عن مخالطتهم فلم يصدق
 القول والفعل . هذا وإن كان الشرع قد أمرك بمتابعة قوله فقد نصبه الشارع أيضاً
 ليؤخذ بقوله وفعله ؛ لأنه وارتب النبي . فإذا خالف فقد خالف مقتضى المرتبة ،
 وكذب الفعل والقول ؛ لما في الجبيلات من جواذب التأمي بالأفعال . فلي كل تقدير
 لا يصح الاقتداء ولا الفتوى على كمالها في الصحة إلا مع مطابقة القول والفعل على

(١) أي بل يقع الانتفاع به نادراً ، بخلاف الصالح فالانتفاع به مطرد أي
 غالب ، كما سيقول (أو كان مظنة للحصول)

(٢) أي فيما وافق فيه قوله فعله أما كل ما خالف فيه قوله فعله فلا يمتد بقوله
 المخالف لفعله فيه وسيأتي أنه يحمل ذلك على كمال الصحة لا على البطلان ، لأن الشرع
 نصبه للاتباع في القول وإن خالف مرتبته في الفعل . وسيأتي مزيد البيان في
 الفصل الآتي

بالإطلاق ، وقد قال أبو الأسود الدؤلي :

إبدأ بنفسك فانها عن غيري فاذا انتهت عنه فانت حكيم
فهنالك يسمع ما تقول ويقتدي بالرأى منك وينفع التعليم
لاتنه عن خلق وتأتى مثله عار عليك - إذا فعلت - عظيم

وهو معنى موافق للنقل والعقل ، لاخلاف فيه بين العقلاء

فصل

فإن قيل : فما حكم المستفتى مع هذا المقتضى الذى لم يطابق قوله فعله ؟ هل يصح تقليده في باب التكليف ، أم لا ؟ بمعنى أنه يؤخذ بقوله ويمثل عليه ، أولا ؟ فالجواب أن هذه المسألة مبنية على ما تقدم ؛ فإن أخذت من جهة الصحة في الوقوع فلا تصح ؛ لأنها إذا لم تصح بالنسبة إلى المقتضى فكذلك يقال بالنسبة إلى المستفتى . هذا هو المطرد والغالب ؛ وما سواه كالحفظ النادر الذى لا يقوم منه أصل كلى بحال . وأما إن أخذت من جهة الإلزام الشرعى فالفقه فيها ظاهر : فإن كانت مخالفته ظاهرة قاذحة في عدالته فلا يصح إلزامه ؛ إذ من شرط قبول القول والعقل به صدقه ، وغير المدلل لا يوثق به وإن كانت فتواه جارية على مقتضى الأدلة في نفس الأمر ؛ إذ لا يمكن علم ذلك إلا من جهته ، وجهته غير موثوق بها ، فيسقط الإلزام عن المستفتى ، وإذا سقط الإلزام عن المستفتى فهل يبقى إلزام^(١) المقتضى متوجهاً أم لا ؟ يجزى^(٢) ذلك على الخلاف في مسألة حصول الشرط الشرعى : هل هو شرط^(٣)

(١) أى هل يبقى مكلفاً بالافتاء مع فقد الشرط الشرعى وهو العدالة أولا
(٢) قد يقال : وهل العدالة شرط في تكليفه بالإبلاغ أم هي شرط شرعى لا لزوم المستفتى الأخذ بأقواله ؟

(٣) نسبوا للحنفية القول بشرطية ذلك في التكليف . وتبرأ الحنفية من كون ذلك عاماً ، وقالوا إنه لا يقول به عاقل . بل النزاع بينهم وبين الشافعية في خصوص تكليف

في التكليف أم لا ؟ وذلك مقرر في كتب الأصول . وإن لم تكن مخالفته قاذبة .
في عدالته فقبول قوله لصحيح ، والعمل عليه مبرر^١ للنية ، والإلزام الشرعي متوجه^٢
عليهما معا

﴿ المسألة الرابعة ﴾

الفتى البالغ ذروة السجدة هو الذى يَحْمِلُ الناس على المعهود الوسط فيما يليق .
بالجمهور ، فلا يذهب بهم مذهب الشدة ، ولا يميل بهم إلى طرف الانحلال .
والدليل على صحة هذا أنه الصراط المستقيم الذى جاءت به الشريعة ، فانه قد
مر أن مقصد الشارع من المكلف الحمل على التوسط من غير إفراط ولا تفريط .
فاذا خرج عن ذلك في المستفتين خرج عن قصد الشارع ، ولذلك كان ماخرج عن
المذهب الوسط مذموماً عند العلماء الراشدين

وأيضاً^(١) فإن هذا المذهب كان المفهوم من شأن رسول الله صلى الله عليه .
وسلم وأصحابه الأكرمين ، وقد رد^(٢) عليه الصلاة والسلام التبتل ، وقال لمعاذ .
لما أطل بالناس في الصلاة : « أَفَتَأْتُونَ أَنتَ يَا مُعَاذُ ؟ »^(٣) ، وقال : « إِنَّ مِنْكُمْ^١
مُنْفَرِينَ^(٤) » ، وقال : « سَدِّدُوا ، وَقَارِبُوا ، وَاغْدُوا وَرُوحُوا وَشَىءٌ مِنَ الدَّلِجَةِ^٢ .
وَالْقَصْدَ الْقَصْدَ تَبَلَّغُوا^(٥) » ، وقال : « عَلَيْكُمْ مِنَ الْعَمَلِ مَا تُطِيقُونَ ؛ فَإِنَّ اللَّهَ

الكفار بفروع الشريعة لا غير . وعليه لأجل لأجراء هذا الخلاف هنا حتى يعد تسليم
أن العدالة شرط في وجوب الإبلاغ

(١) دليل ثان غير استدلاله بالقاعدة الأصولية التي تقدمت له في كتاب المقاصد
في المسألة الثانية عشرة من النوع الثالث

(٢) أى على جماعة من أصحابه طلبوا منه ذلك

(٣) أخرجه في التفسير عن الحسنه الا الترمذى

(٤) رواه البخارى في صلاة الجماعة

(٥) رواه البخارى في كتاب الايمان

لا يَمَلُّ حَتَّى تَمَلُّوا ، ، وقال : « أَحَبُّ الْعَمَلِ إِلَى اللَّهِ مَا دَامَ عَلَيْهِ صَاحِبُهُ وَإِنْ قَلَّ » ^(١) ، ورد عليهم الوصال . وكثير من هذا

وأيضاً فإن الخروج إلى الأطراف خارج عن العدل ، ولا تقوم به مصلحة الخلق : أما في طرف التشديد فإنه مهلكة ، وأما في طرف الانحلال فكذلك أيضاً ؛ لأن المستقى إذا ذهب به مذهب العنت والحرج بُغِضَ إليه الدين ، وأدى إلى الانقطاع عن سلوك طريق الآخرة . وهو مشاهد . وأما إذا ذهب به مذهب الانحلال كان مظنة للمشى مع الهوى والشهوة ، والشرع إنما جاء بالنهي عن الهوى ، واتباع الهوى مُهلك . والأدلة كثيرة .

فصل

فلي هذا يكون الميل إلى الرخص في الفتيا بإطلاق مضاداً للمشى على التوسط ، كما أن الميل إلى التشديد مضاد له أيضاً

وربما فهم بعض الناس أن ترك الترخص تشديد ، فلا يحمل بينهما وسطاً وهذا غلط ، والوسط هو معظم الشريعة وأم الكتاب . ومن تأمل موارد الأحكام بالاستقراء التام عرف ذلك . وأكثر من هذا شأنه من أهل الانتماء إلى العلم يتعلق بالخلاف الوارد في المسائل العلمية ، بحيث يتحرى ^(٢) الفتوى بالقول القوي يوافق هوى المستقى ، بناء منه على أن الفتوى بالقول المخالف لهواه تشديد عليه وحرج في حقه ، وأن الخلاف إنما كان رحمة لهذا المعنى ، وليس بين التشديد والتخفيف واسطة . وهذا قلب للمعنى المقصود في الشريعة . وقد تقدم أن اتباع الهوى ليس من المثقات التي يترخص بسببها ، وأن الخلاف إنما هو رحمة من جهة أخرى ، وأن

(١) بعض حديث أخرجه في التيسير عن الستة .

(٢) تقدم الكلام على هذا بأوفى بيان في المسألة الثالثة ولواحقها من كتاب الاجتهاد

الشريعة حمل على التوسط : لاعلى مطلق التخفيف ، وإلا لزم ارتفاع مطلق التكليف من حيث هو حرج ومخالف للهوى ، ولا على مطلق التشديد . فليأخذ الموفق في هذا الموضوع حذره ، فانه مزلة قدم على وضوح الأمر فيه

فصل

قد يسوغ للمجتهد أن يحمل نفسه من التكليف ما هو فوق الوسط ، بناء على ما تقدم في أحكام الرخص . ولما كان مفتياً بقوله وفعله كان له أن يخفى ماله يقنطري به فيه ، فر بما اقتدى به فيه من لاطاقة له بذلك العمل فينقطع ، وإن اتفق ظهوره للناس به عليه ، كما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعل ؛ إذ كان قد فاق الناس عبادةً وخلقا ، وكان عليه الصلاة والسلام قدوة ، فر بما اتبع لظهور عمله ؛ فكان ينهى عنه في مواضع ؛ كنهيه عن الوصال ، ومراجته لعمر بن العاص ^(١) في سرد الصوم . وقد قال تعالى : (واعلموا أن فيكم رسول الله ، لو يطيعكم في كثير من الأمر لعنتم) . ولما ربح الجبل ^(٢) الممدود بين الساريتين ، وأنكر ^(٣) على الحولاء بنت ثويرت قيامها الليل ، وربما ترك العمل ^(٤) خوفاً أن يعمل به الناس فيفرض عليهم . ولهذا — والله أعلم — أخفى السلف الصالح أعمالهم لئلا يتخذوا قدوة ، مع ما كانوا يخافون عليه أيضاً من رياء أو غيره ، وإذا كان الإظهار عرضة للاقتداء لم يظهر منه إلا ما صح للجمهور أن يحتملوه

فصل

إذا ثبت أن الحمل على التوسط هو الموافق لقصد الشارع ، وهو الذي كان

- (١) قالوا المراجعة لعبد الله بن عمرو بن العاص لا لعمر بن العاص
- (٢) جبل وضعت زينب أم المؤمنين رضي الله عنها حتى إذا قرت تعلقت به والحديث أخرجه البخاري وأبو داود والنسائي
- (٣) أخرجه في التيسير عن الثلاثة والنسائي (بلفظ امرأة من بني أسد)
- (٤) كقيام رمضان جماعة في المسجد

عليه السلف الصالح ، فلينظر المقلد أى مذهب كان أجرى على هذا الطريق ، فهو أخلق بالاتباع وأولى بالاعتبار ، وإن كانت المذاهب كلها طرقاً إلى الله ، ولكن الترجيح فيها لا بد منه ؛ لأنه أنهد من اتباع الهوى كما تقدم ، وأقرب إلى تحرى قصد الشارع في مسائل الاجتهاد . فقد قالوا في مذهب داود لما وقف مع الظاهر مطلقاً : إنه بدعة حدثت بعد المائتين . وقالوا في مذهب أصحاب الرأي : لا يكاد المعرق في القياس إلا يفارق السنة . فان كان ثم رأى بين هذين فهو الأولى بالاتباع . والتعيين في هذا المذهب موكل إلى أهله . والله أعلم .

الطرف الثالث

فيما يتعلق بأعمال قول المجتهد المقتدى به وحكم الاقتداء به
ويعتبر على من يحتج به
* المسألة الأولى *

إن المقلد إذا عرضت له مسألة دينية فلا يسهه في الدين إلا السؤال عنها على الجملة ^(١) ؛ لأن الله لم يتعبد الخلق بالجهل ، وإنما تعبد على مقتضى قوله سبحانه : (وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ) لا على ما يفهمه ^(٢) كثير من الناس ، بل على ما

(١) أى سواء أسأل عنها وطلب الوقوف على دليلها حتى يقتنع كما في العقائد وكما في الفروع إن كان من أهل الاستقلال أم سأل بمقدار ما يصح به عمله فقط . وأيضاً سواء أ كان سؤاله لمن هو أهل أم لا ، الخ ماسيينه في المسألة الثانية
(٢) يفهمونها على حد (ان تقوا الله يجعل لكم فرقاناً) إلا أن فهمهم لاتساعده قواعد اللغة الفصحى ، لأنه مبنى على أن جملة (ويعلمكم) حال مقدرة ، أو بمعنى مضمونها لكم التعليم وكلاهما يفيد أن التعليم مرتب على التقوى ، ولكن الجملة المضارعية المثبتة وقوعها حالاً بالواو قليل ، حتى قالوا لا بد له من التأويل ، والوجه الثاني أن هذه الجملة الثلاث مستقلة بعضها عن بعض . فالأولى طلب تقوى الله ، والثانية وعد بالانعام ، والثالثة غاية التعظيم ، ولذا ساع فيها تكرار كلمة الجلالة مع أنهم كررها تكرار اللفظ الواحد في الجملة المتعاقبة

٢٦٢ (المسألة الثانية) ولما يسأل أهل الذكر فإن تعددوا وجب الترجيح

قرره الأئمة في صناعة النحو . أى إن الله يعلمكم على كل حال ، فاقوه . فكان
الثانى سبب فى الأول ، فترتب الأمر بالتقوى على حصول التعليم ترتباً معنوياً ،
وهو يقتضى تقدم العلم على العمل . والأدلة على هذا المعنى كثيرة ، وهى قضية
لا نزاع فيها ، فلا فائدة فى التطويل فيها ، لكنها كالمقدمة لمعنى آخر . وهى :

﴿ المسألة الثانية ﴾

وذلك أن السائل لا يصح له أن يسأل من لا يعتبر فى الشريعة جوابه ؛ لأنه
إسنادُ أمر إلى غير أهله ، والإجماع على علم صحة مثل هذا ، بل لا يمكن^(١) فى
الواقع ، لأن السائل يقول لمن ليس بأهل لما مثل عنه : أخبرنى عما لا تدرى أو أنا
أسندُ أمرى لك فيما نحن بالجهل به على سواء . ومثل هذا لا يدخل فى زمرة العقلاء ؛
إذ لو قال له دُلّنى فى هذه المغازة على الطريق إلى الموضع الثلاثى ، وقد علم أنهما
فى الجهل بالطريق سواء لعدّ من زمرة الجانين . فالطريق الشرعى أولى ؛ لأنه
هلاك أخروى ، وذلك هلاك دنيوى خاصة . والإطنباب فى هذا أيضاً غير محتاج
إليه ؛ غير أنا نقول بهذه :

إذا تعين عليه السؤال فحق عليه أن لا يسأل إلا من هو من أهل ذلك المعنى
الذى يسأل عنه . فلا يخلو أن يتحد فى ذلك القطر أو يتمدد . فإن اتحد فلا إشكال
وإن تعدد فالنظر فى التخيير وفى الترجيح قد تكفل به أهل الأصول . وذلك إذا
لم يعرف أقوالهم فى المسألة قبل السؤال . أما إذا كان اطلع على فتاويهم قبل ذلك
وأراد أن يأخذ بأحدها فقد تقدم قبل هذا أنه لا يصح له إلا الترجيح ؛ لأن من
مقصود الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه ، حتى يكون عبداً لله . وتخييره
يفتح له باب اتباع الهوى فلا سبيل إليه أثبتة . وقد مر^(٢) فى ذلك تقرير حسن
فى هذا الكتاب فلا نعيد

(١) أى حصوله من العقلاء

(٢) فى المسألة الثالثة من كتاب الاجتهاد ولو احقها

﴿ المسألة الثالثة ﴾

حيث يضمن الترجيح فله طريقان : « أحدهما » علم « والآخر » خاص ﴿ فأما العلم ﴾ فهو المذكور في كتب الأصول ؛ إلا أن فيه موضعاً يجب أن يتأمل ويحترز منه . وذلك أن كثيراً من الناس تجاوزوا الترجيح بالوجوه الخالصة إلى الترجيح ببعض الظن على المذاهب المرجوحة عندهم ، أو على أهلها القائلين بها ، مع أنهم يثبتون مذاهبهم ويعتقدون بها ويراعونها ، ويفتون بصحة الاستناد اليهم في الفتوى . وهو غير لائق بمناصب المرجحين . وأكثر ما وقع ذلك في الترجيح بين المذاهب الأربعة وما يليها من مذهب داود ونحوه . فلنذكر هنا أموراً يجب التنبيه لها

﴿ أحدهما ﴾ أن الترجيح بين الأمرين إنما يقع في الحقيقة بعد الاشتراك في الوصف الذي تفاوتا فيه ، وإلا فهو إبطال لأحدهما ، وإهمال لجانبه رأساً . ومثله هذا لا يسمى ترجيحاً . وإذا كان كذلك فالخروج في بعض المذاهب على بعض إلى القدح في أصل الوصف بالنسبة إلى أحد المتصفين خروج عن نمط^(١) إلى نمط آخر مخالفته . وهذا ليس من شأن العلماء . وإنما الذي يليق بذلك الظن والقدح في حصول ذلك الوصف لمن تباطاه وليس من أهله ، والأئمة المذكورون برآء^(٢) من ذلك النمط لا يليق بهم

﴿ والثاني ﴾ أن الظن في مساق الترجيح يبين^(٣) العناد من أهل المذهب المظنون عليه ، ويزيد في دواعي التماذي والإصرار على ما هم عليه ؛ لأن الذي غُض من جانبه مع اعتقاده خلاف ذلك حقيق بأن يتعصب لما هو عليه ويظهر

(١) لعل فيه سقط كلمة (الترجيح)

(٢) إذ الموضوع أنهم يثبتون مذاهبهم ، إلخ ما تقدم

(٣) أي يثبته

محاسنه فلا يكون للترجيح السوق هذا المساقَ فائدة زائدة على الإغراء بالتزام وإن كان مرجوحاً ؛ فإن الترجيح لم يحصل .

﴿ والثالث ﴾ أن هذا الترجيح مُعَرَّبٌ بانتصاب المخالف للترجيح بالمثل أيضاً فبينما نحن نتبع المحاسن ^(١) صرنا نتبع القبائح ؛ فإن النفوس مجبولة على الانتصار لأتسها ومذاهبها وسائر ما يتعلق بها ، فمن غَضَّ من جانب صاحبه غَضَّ صاحبه من جانبه ، فكانَ المرجحُ لمذهبه على هذا الوجه غاضٌّ من جانب مذهبه ؛ فانه تبب في ذلك ، كما في الحديث : « إِنْ مِنْ أَكْبَرِ الْكِبَائِرِ أَنْ يَسُبَّ الرَّجُلُ وَالِدَيْهِ » قالوا : وهل يسبُّ الرجلُ ووالديه ؟ قال : « يَسُبُّ أَبَا الرَّجُلِ فَيَسُبُّ أَبَاهُ ، وَيَسُبُّ أُمَّهُ فَيَسُبُّ أُمَّهُ » ^(٢) فهذا من ذلك . وقد منع الله أشياء من الجائزات ^(٣) لإفضائها الى المنوع ؛ كقوله : (لَا تَقُولُوا رَاعِنَا) وقوله : (وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ) الآية . وأشبه ذلك

﴿ والرابع ﴾ أن هذا العمل موزنٌ للتدابير والتقاطع بين أرباب المذاهب . وربما نشأ الصغير منهم على ذلك ، حتى يرسخ في قلوب أهل المذاهب بغض من خالفهم فيتفرقوا شيعاً ، وقد نهى الله تعالى عن ذلك وقال (وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا) الآية ١ وقال : (إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيعاً لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ) وقد مر تقرير هذا المعنى قبل . فكلُّ ما أدَّى الى هذا ممنوع . فالترجيح بما يؤدى الى افتراق الكلمة وحبوت العداوة والبغضاء ممنوع . ونقل الطبري عن عمر بن الخطاب — وإن لم يصحح سنده — أنه لما أرسل الحطيئة من الحبس في هجاء الزريقان بن بدر قال له : إياك والشعر ا قال : لا أقدر يا أمير المؤمنين على تركه ؛ ما كاة عيالي ، ونملة على لساني قال : فسبب بأهلك ، وإياك

(١) أى ليرجح بها صار كل منا يبحث عن القبائح عند الآخر ، يزعم أن ذلك يرجح مذهبه

(٢) تقدم (ج ٢ - ص ٣٦٠)

(٣) أى فما بالك بالمنوعات ؟

الترجيح إما عام وإما خاص . والعالم لا يكون بالظن والتعرج المرجوح ٢٦٥

وكل مدحة مجحفة ! قال : وما هي ؟ قال : تقول بنو فلان خير من بني فلان . إمدح ولا تفضل . قال : أنت يأمر المؤمنين أشعر مني . فإن صح هذا الخبر وإلا ففناه صحيح ، فإن المدح إذا أدى إلى ذم الغير كان مجحفا . والعوائد شاهدة بذلك .
والخامس ﴿ أن الظن والتقيح في مساق الرد أو الترجيح ربما أدى إلى التغالي والانحراف في المذاهب ، زائداً إلى ما تقدم ، فيكون ذلك سبب (١) إثارة الأحقاد الناشئة عن التقيح الصادر بين المختلفين في معارض الترجيح والمحااجة . قال الغزالي في بعض كتبه : أكثر الجهالة إنما رسخت في قلوب العوام بتعصب جماعة من جبال أهل الحق أظهروا الحق في معرض التحدي والإدلاء (٢) ونظروا إلى ضعفاء الخصوم بين التحقير والازدراء ، فثارت من بواطنهم دواعي المماندة والمخالفة ، ورسخت في قلوبهم الاعتقادات الباطلة ، وتضر على العلماء المتلطفين . محوها مع ظهور فسادها ، حتى انتهى التعصب بطائفة إلى أن اعتقدوا أن الحروف التي نطقوا بها في الحال بعد السكوت عنها طول العمر قديمة . ولولا استيلاء الشيطان بواسطة المناد والتعصب للأهواء لما وجد مثل هذا الاعتقاد مستقرا في قلب مجنون . فضلا عن قلب عاقل

هذا ما قال . وهو الحق الذي تشهد له الموائد الجارية

وقد جاء في حديث الذي لطم وجه اليهودي القاتل : « والذي اصطفى موسى على البشر » أن النبي صلى الله عليه وسلم غضب وقال : « لا تقضوا بين الأنبياء » (٣)

(١) لعله (بسبب) كما يدل عليه لاجئ الكلام . فالزائد على ما تقدم إنما هو الانحراف الشديد والتغالي في مجافاة الحق ، بسبب الأحقاد الناشئة عن مر التشنيع في معرض المحااجة ، كما سيمثل له في كلام الغزالي
(٢) من قولهم (أدلى فلان في فلان) أي قال قيحا ، وليس المراد الإدلاء بالحجة لأنه لا يناسب ما قبله وما بعده

(٣) روى مسلم (لا تفضلوا بين أنبياء الله ، فإنه ينفخ في الصور فيصعق من في السموات والأرض إلا من شاء الله — إلى أن قال : فإذا موسى عليه الصلاة والسلام أخذ بالعرش الخ)

أولاً تفضلوني على موسى^(١)، مع أن النبي صلى الله عليه وسلم جاء بالفضل^(٢) أيضاً :
فذكر المازري في تأويله عن بعض شيوخه أنه يحتمل أن يريد لا تفضلوا بين أنبياء
الله تفضيلاً يؤدي إلى قص بعضهم . قال وقد خرج الحديث على سبب ، وهو
لطم الأنصاري وجه اليهودي ، فقد يكون عليه الصلاة والسلام خاف أن يفهم من
من هذه القلة انتقاص موسى ، فهى عن التفضيل المؤدى إلى قص الحقوق . قال
عياض : وقد يحتمل أن يقول هذا وإن علم بفضله عليهم وأعلم به أمته ؛ لكن نهام
عن الخوض فيه والمجادلة به ؛ إذ قد يكون ذلك ذريعة إلى ذكر ما لا يحب منهم عند
الجدال ، أو ما يحدث^(٣) في النفس لم يحكم الضجر والمراء ، فكان نهيه عن المارة
في ذلك كما نهى عنه في القرآن^(٤) وغير ذلك . هذا ما قال . وهو حق ، فيجب
أن يعمل به فيما بين العلماء ، فانهم ورثة الأنبياء .

فصل

وأما إذا وقع الترجيح بذكر الفضائل والخواص والمزايا الظاهرة التي يشهد
بها الكافة فلا حرج فيه ، بل هو مما لا بد منه في هذه المواطن ، أعنى عند الحاجة إليه
وأصله من الكتاب قول الله تعالى : (تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض)
الآية ! فبين أصل التفضيل ، ثم ذكر بعض الخواص والمزايا المخصوص بها بعض
الرسل وقال تعالى : (ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض وآتيناه داود زبوراً)
وفي الحديث من هذا كثير « لما سئل من أكرم الناس ؟ قال : أنعام
فقالوا : ليس عن هذا نسألك . قال : فيوسف ، نبي الله ابن نبي الله ابن نبي الله ،
(١) أخرجه في التيسير عن الحسة إلا النسائي بلفظ (لا تخيروني) وسيأتي
للؤلؤ قريباً

- (٢) أى التفضيل بين الأنبياء وتفضيله على موسى . فهو راجع للروايتين
(٣) معطوف على (ذكر) أى ذريعة إلى أن يحدث في قلوبهم شيء لا يليق
بمقامهم بسبب ضجرها من المراء والجدل وإن لم يتكلم به
(٤) ولا تجادلوا أهل الكتاب

« ابن خليل الله قالوا : ليس عن هذا نسألك : قال : فمن معادن العرب تسألوني ؟ خيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام إذا فقهوا »^(١) وقال عليه الصلاة والسلام : « بينا موسى في ملا من بني إسرائيل جاءه رجل فقال هل تعلم أحدا أعلم منك ؟ قال : لا : فأوحى الله إليه : طي ، عبدنا خضر »^(٢) وفي رواية « أن موسى قام خطيباً في بني إسرائيل فسئل : أيُّ الناس أعلم ؟ قال : أنا . فكتب الله عليه ، إذا لم يرد العلم إليه . قال له : طي إلى عبدك بجميع البحرين هو أعلم منك » الحديث^(٣) واستتب رجل من المسلمين ورجل من اليهود ، فقال المسلم : والذي اصطفى محمداً على العالمين ، في قسم يقسم به : فقال اليهودي : والذي اصطفى موسى على العالمين ! إلى أن قال عليه الصلاة والسلام : « لا تخيروني على موسى ؛ فإن الناس يصعقون فأكون أول من يفيق ؛ فإذا موسى أخذ بجانب العرش . فلا أدري أكان فيمين صقق فأفاق أو كان ممن استثنى الله »^(٤) وفي رواية : لا تفضلوا بين الأنبياء ؛ فإنه ينفخ في الصور » الحديث^(٥) ! فهذا^(٦) نقي للفضل مستند إلى دليل ، وهو دليل على صحة التفضيل في الجملة إذا كان ثم مرجح . وقال « كل من الرجال كثير ، ولم يكل من النساء إلا آسية امرأة فرعون ومريم ابنة عمران . وإن فضل عائشة على النساء كفضل الثريد على سائر الطعام »^(٧) وقال للذي قال له يا خير

(١) أخرجه في التيسير عن الشيخين

(٢) أخرجه في التيسير عن الشيخين والترمذي . وهذه إحدى روايات مسلم

بلفظ (الحضر)

(٣) أخرجه في التيسير عن الشيخين والترمذي . ولا منافاة بين الروايتين ؛ ففي

الأولى أيضاً لم يرد العلم إلى الله تعالى

(٤) و (٥) تقدما آتفا

(٦) أي فهذا النوع في حديثي موسى نهي عن التفضيل إذا لم يكن له مرجح .

فإذا كان له مرجح ومستند فلا مانع منه ، كما في الأحاديث الأخرى . ومنه يعلم

أن الأصل هكذا (نقي للفضل إذا كان غير مستند إلى دليل) كما يرشد إليه ما بعده

(٧) رواه البخاري في كتاب أحاديث الأنبياء

البرية ١ : « ذاك إبراهيم ^(١) » وقال في الحديث الآخر : « أنا سيد ولد آدم ^(٢) » .
وأشباهه مما يدل على تفضيله على سائر الخلق . وليس النظر هنا في وجه التعارض .
بين الحديثين ، وإنما النظر في صحة التفضيل ومساع الترجيح على الجملة ، وهو
ثابت ^(٣) من الحديثين . وقال : « خيرُ القرون قرني ، ثم الذين يلونهم ، ثم الذين
يلونهم ^(٤) » وقال عمر ^(٥) : « كنا نخير بين الناس في زمان رسول الله
صلى الله عليه وسلم ، فنخير أبا بكر ثم عمر ثم عثمان . وقال عثمان ^(٦) للرهط
القرشيين الثلاثة ، وهم عبد الله بن الزبير ، وسعيد بن العاص ، وعبد الرحمن
ابن الحارث بن هشام : « إنا اختلقتكم أنتم وزيد بن ثابت في شيء من
القرآن ^(٧) » فكتبوه بلسان قريش فأبنا نزل بلسانهم » ففعلوا ذلك . وقال خيرُ
دور الأنصار بنو النجار ، ثم بنو عبد الأشهل ، ثم بنو الحارث بن الخزرج ، ثم
بنو ساعدة . وفي كلِّ دور الأنصار خير ^(٨) » وقال « أرحم أمتي بأمتي أبو بكر »
وأشدُّهم في الله عمر ، وأصدقهم حياء عثمان ، وأعلمهم بالحلال والحرام معاذ ابن

(١) أخرجه مسلم وأبو داود والترمذي

(٢) في الجامع الصغير (أنا سيد ولد آدم يوم القيامة) وهو صدر حديثين .
أحدهما عن مسلم وأبي داود عن أبي هريرة وثانيهما عن أحمد والترمذي عن أبي سعيد .
(٣) أي في كل منهما صراحة ، وإن كان الأول يفيد تفضيل إبراهيم على
جميع الخلق والثاني يفيد تفضيل خاتم الأنبياء على أولاد آدم . فلذا كان بينهما تعارض .
كما قال المؤلف

(٤) في البخاري بلفظ (خير الناس)

(٥) صوابه (ابن عمر) كما في البخاري والترمذي وأبي داود . وأيضا فثله .
لا يقع من عمر

(٦) أخرجه البخاري والترمذي

(٧) أي من جهة الاملاء الذي ينبى على النطق لا في أصل الالفاظ حاشا لله .
أن يكون ذلك في المتواترة ألفاظه لفظا لفظا

(٨) رواه البخاري في فضائل الأنصار

جبل ، وأفرضهم زيد بن ثابت ، وأقروهم أبي بن كعب . ولكل أمة أمين ، وأمين هذه الأمة أبو عبيدة بن الجراح ^(١) » وقال عبد الرحمن بن يزيد : سألتنا حذيفة عن رجل قريب السم والهدى من النبي صلى الله عليه وسلم حتى نأخذ عنه ، فقال : ما أعرف أحداً أقرب سمّاً وهدىً ، ودلاً بالنبي صلى الله عليه وسلم من ابن أم عبد ^(٢) . ولا حضر معاذاً الوفاة قبل له يا أبا عبد الرحمن أوصنا ! قال : أجلسوني ! قال إن العلم والایمان مكانهما ، من اجتاعهما وجدهما ، يقول ذلك ثلاث مرات ، واتمسوا العلم عند أربعة رهط . عند عويمر أبي البرداء ، وعند سلمان الفارسي ، وعند عبد الله بن مسعود . وعند عبد الله بن سلام . الحديث !

وقال عليه الصلاة والسلام : « اقتنوا باللذين من بدى : أبي بكر وعمر ^(٣) »

(١) ذكر في التيسير عن الترمذي عن أنس (أرحم أمتي بأمي أبو بكر ، وأشد هم في أمر الله تعالى عمر ، وأشد هم حياء عثمان ، وأفضلهم علي ، وأعلمهم بالحلال والحرام معاذ بن جبل ، وأفرضهم زيد بن ثابت ، وأقروهم أبي بن كعب ، ولكل أمة أمين وأمين هذه الأمة أبو عبيدة بن الجراح ولا أظلت الخضراء ولا أقلت الغبراء أصدق لهجة من أبي ذر ، أشبه عيسى عليه السلام في ورعه ، فقال عمر رضي الله عنه أتعرف ذلك له ؟ قال نعم فاعرفوه له) — ورواه في الجامع الصغير عن ابن عمر بزيادة يسيرة عما هنا عن ابن أبي ليلى ولفظه (أرأف أمتي الخ)

قال المناوي في شرح الجامع الصغير لكن في الباب أيضا عن أنس وجابر وغيرهما عند الترمذي وابن ماجة والحاكم وغيرهم ، لكن قالوا في روايتهم (ارحم) بدل أرأف وقال الترمذي : حسن صحيح ، وأبو داود والحاكم علي شرطهما وتعقبهم ابن عبد الهادي في تذكرته بأن في متنه نكارة وبأن شيخه ضعفه ، بل رجح وضعه اهـ

وقال ابن حجر في الفتح : هذا الحديث أورده الترمذي وابن حبان من طريق عبد الوهاب الثقفي عن خالد الحذاء مطولا وأوله (ارحم) وإسناده صحيح ، إلا أن الحفاظ قالوا إن الصواب في أوله الارسال والموصول منه ما اقتصر عليه البخاري اهـ

(٢) وهو عبد الله بن مسعود

(٣) أخرجه الترمذي كما في التيسير

وما جاء في الترجيح والتفضيل كثير لأجل ما يبنى عليه من شعائر الدين وجميعه .
ليس فيه إشارة إلى تنقيص المرجوح ، وإذا كان كذلك فهو القانون اللازم .
والحكم المنبرم الذي لا يتعدى إلى سواء ، وكذلك فعل السلف الصالح

فصل

وربما انتهت الغفلة أو التناقل بقوم بمن يشار إليهم في أهل العلم أن صيروا
الترجيح بالتنقيص تصريحا أو تعريضا دأبهم ، وعملوا بذلك دواوينهم ، وسودوا
به قراطينهم ، حتى صار هذا النوع ترجمة من تراجم الكتب المصنفة في أصول
الفقه ، أو كالتريجة ، وفيه ما فيه مما أشير إلى بعضه ، بل تطرق الأمر إلى السلف
الصالح من الصحابة فمن دونهم ، فرأيت بعض التأليف المؤلفة في تفضيل بعض
الصحابة على بعض على منجى التنقيص بمن جعله مرجوحا وتنزيه الراجح عنده
مما نسب إلى المرجوح عنده ، بل آتى الوادى فطم على القرى ، فصار هذا النحو
مستعملا فيما بين الأنبياء ، وتطرق ذلك إلى شريحة من الجهال فنظموها فيه ونثروا
وأخذوا في ترفيع محمد عليه الصلاة والسلام وتعظيم شأنه ، بالتنقيص من شأن سائر
الأنبياء ، ولكن مستندين إلى منقولات أخذوها على غير وجهها ، وهو خروج
عن الحق . وقد علمت السبب في قوله عليه الصلاة والسلام : « لا تفضلوني
الأنبياء » وما قال الناس فيه . فإياك والمخول في هذه المضايق ، ففيها الخروج
عن الصراط المستقيم

﴿ وأما الترجيح الخاص ﴾ فلنفرد له مسألة . وهي :

﴿ المسألة الرابعة ﴾

وذلك أن من اجتمعت فيه شروط الانتصاب للفتوى على قسمين : « أحدهما »
من كان منهم في أفعاله وأقواله وأحواله على مقتضى فتواه ، فهو متمصف بأوصاف
العلم ، قائم معه مقام الامثال التام ، حتى إذا أحبيت الاقتداء به من غير سؤال

اغناك عن السؤال في كثير من الأعمال ، كما كان رسول الله عليه وسلم يؤخذ العلم من قوله وفعله وإقراره

فهذا القسم إذا وجد فهو أولى ممن ليس كذلك « وهو القسم الثاني » وإن كان في أهل العدالة مبرراً ، لوجهين :

﴿ أحدهما ﴾ ما تقدم في موضعه من أن من هذا حاله فوعظه أبلغ ، وقوله أنفع ، وفتواه أوقع في القلوب ممن ليس كذلك ، لأنه الذي ظهرت ينابيع العلم عليه ، واستنارت كليته به ، وصار كلامه خارجاً من صميم القلب ، والكلام إذا خرج من القلب وقع في القلب . ومن كان بهذه الصفة فهو من الذين قال الله فيهم : (إنما يخشى الله من عباده العلماء) بخلاف من لم يكن كذلك ، فانه وإن كان عدلاً وصادقاً ، فاضلاً لا يبلغ كلامه من القلوب هذه المبالغ ، حسباً لحققة التجربة العادية . (والثاني)^(١) أن مطابقة الفعل القول شاهد لصق ذلك القول ، كما تقدم بيانه أيضاً ؛ فمن طابق فعله قوله صدقته القلوب ، واعتادت له بالطوعية النغوس . بخلاف من لم يبلغ ذلك المقام وإن كان فضله ودينه معلوماً . ولسكن التفاوت . الحاصل في هذه المراتب مفيد زيادة الفائدة أو عدم زيادتها . فمن زهد الناس في الفضول التي لا تندح في العدالة وهو زاهد فيها وتارك لطلبها فترهده أنفع من ترهيد من زهد فيها وليس بتارك لها ؛ فان ذلك مخالفة وإن كانت جائزة ، وفي

مخالفة القول الفعل هنا ما يمنع من بلوغ مرتبة من طابق قوله فعله

فاذا اختلف مراتب المفتين في هذه المطابقة فالراجح للمقلد اتّباع من غلبت

مطابقة قوله بفعله

والمطابقة أو علمها ينظر فيها بالنسبة إلى الأوامر والنواهي ، فاذا طابق فيهما ،

— أعني فيما عدا شروط العدالة — فالأرجح المطابقة في النواهي . فاذا وجد مجتهدان أحدهما مثابر على أن لا يرتكب منها غير لکنه في الأوامر ليس كذلك .

والآخر مثابر على أن لا يخالف^(١) مأموراً به لكنه في النواهي على غير ذلك ، فالأول أرجح في الاتباع من الثاني ؛ لأن الأوامر والنواهي فيما عدا شروط العدالة إنما مطابقتها من المكملات ومحاسن العادات ، واجتناب النواهي أكد وأبلغ في القصد الشرعي من أوجه

« أحدها » أن درء الفاسد أولى من جلب المصالح . وهو معنى يمتد عليه أهل العلم

﴿ والثاني ﴾ أن المناهي تتمثل بفعل واحد وهو الكف ، فلإنسان قدرة عليها في الجملة من غير مشقة . وأما الأوامر فلا قدرة للبشر على فعل جميعها ، وإنما تتوارد على المكلف على البذل بحسب ما اقتضاه الترجيح . فترك بعض الأوامر ليس بمخالفة على الإطلاق ، بخلاف بعض النواهي ، فانه مخالفة في الجملة . فترك النواهي أبلغ في تحقيق الموافقة

﴿ الثالث ﴾ النقل ، فندجاء في الحديث : « فإذا نهيتكم عن شيء فانتهاوا وإذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم »^(٢) فجعل المناهي أكد في الاعتبار من الأوامر ، حيث حتم في المناهي من غير مَتَنَوِيَّة ، ولم يحتم ذلك في الأوامر إلا مع التقيد بالاستطاعة . وذلك إشعاراً بما نحن فيه من ترجيح مطابقة المناهي على مطابقة الأوامر .

﴿ المسألة الخامسة ﴾

الاعتداء بالأفعال الصادرة من أهل الاعتداء يقع على وجهين :
« أحدهما » أن يكون المقتدى به بالأفعال ممن دل الدليل على عصيته ؛ كالاعتداء بفعل النبي صلى الله عليه وسلم ، أو فعل أهل الاجماع أو ما يعلم^(٣)
(١) أى بقدر مافى قدرته ، كما تقدم له ، وكما يأتى في قوله بعد (فلا قدرة للبشر على فعل جميعها الخ)

(٢) تقدم (ج ١ - ص ١٦٣)

(٣) واقعة موقع (من) فهو داخل فيمن دل الدليل على عصيته

بالمادة أو بالشرع أنهم لا يتواطئون على الخطأ ؛ كعمل أهل المدينة على رأى مالك
« والثانى » ما كان بخلاف ذلك

فأما الثانى فعلى ضربين : « أحدها » أن ينتصب بفعله ذلك لأن يقتدى
به قصداً ، كأمر الحكم ونواهيهم ، وأعمالهم فى مقطع الحكيم : من أخذ وإعطاء
ورد وإمضاء ، ونحو ذلك ؛ أو ^(١) يتعين بالترائن قصده إليه تبعداً به واهتماماً
بشأنه ديناً وأمانة « والآخر » أن لا يتعين فيه شيء من ذلك

فهذه أقسام ثلاثة ، لابد من الكلام عليها بالنسبة الى الاقتداء

﴿ فالقسم الأول ﴾ لا يخلو أن يقصد المقتدى إيقاع الفعل على الوجه الذى
وقعه عليه المقتدى به ، لا يقصد به إلا ذلك ، سواء عليه أفهم مغزاه أم لا ، من
غير زيادة أو يزيد عليه تنوية المقتدى به فى الفعل أحسن ^(٢) المحامل مع احتمال
فى نفسه ، فينبى فى اقتدائه على المحمل الأحسن ، ويجعله أصلاً يرتب عليه الأحكام
ويفرع عليه المسائل

فأما الأول فلا إشكال فى صحة الاقتداء به على حسب ما قرره الأصوليون
كما اقتدى ^(٣) الصحابة بالنبي صلى الله عليه وسلم فى أشياء كثيرة : كنزع الخاتم الذهبى

(١) منصف آخر من أحد الضربين ، وقوله (والآخر الخ) هو الضرب الثانى
فلا هو بمن دل الدليل على عصمته ، ولا هو بمن انتصب للاقتداء أو تعين قصده ،
فلذا كانت الأقسام ثلاثة فقط

(٢) وهو أن يكون فعله تبعداً ، مع احتمال له أن يكون دينياً ، وقد يقال إنه فى
صورة فهم مغزاه وسره الشرعى ، يتعين فيه أن يكون فاهماً فيه التبعيد من المعصوم
لنعم التنوية المذكورة إنما يظهر فيما لم يفهم مغزاه

(٣) فإن قيل : وهل اقتدوا به صلى الله عليه وسلم فى مثل الإفطار فى السفر
والاحلال من العمرة كان مجرداً من تنويتهم له صلى الله عليه وسلم أنه فعل ذلك تبعداً
وإنما فعلوه لمجرد أنه فعله من غير زيادة حتى يصح عده من القسم الاول ؛ قلنا : أن

وخلع التملين في الصلاة ، والإفطار في السفر والإحلال من العمرة علم الحديبية وكذلك أفعال الصحابة التي أجمعوا عليها ^(١) وما أشبه ذلك وأما الثاني ^(٢) فقد يحتمل أن يكون فيه خلاف إذا أمكن ^(٣) انضباط المقصد ولكن الصواب أنه غير معتد به شرعا في الاقتداء ؛ لأمر :
(أحدها) : أن تحسين الظن إلقاء لاحتمال ^(٤) قصد المقتدى به دون مانواه المقتدى من غير دليل .

فلاحتمال الذي عينه المقتدى لا يتعين ، وإذا لم يتعين لم يرجح إلا بالتشهي ، وذلك مهمل في الأمور الشرعية ، إذ لا ترجيح إلا بمرجح ولا يقال : إن تحسين الظن مطلوب على العموم ، فأولى أن يكون مطلوباً بالنسبة إلى من ^(٥) ثبتت عصمته

لأننا قول : تحسين الظن بالسلم - وإن ظهرت مخايل احتمال إساءة الظن فيه - مطلوب بلا شك ، كقوله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا اجتنبوا كثيرا من الظن) الآية ١ وقوله : (لولا إذ سمعتموه ظن المؤمنون والمؤمنات بأنفسهم خيرا) الآية ١ بل أمر الإنسان في هذا المعنى أن يقول ما لا يعلم - كما أمر ^(٦) باعتقاد محل الفرق بين القسمين قوله (مع احتماله في نفسه) في الثاني وهذه الأمثلة ليست مما يحتمل في نفسه ، لأنها متعينة للتعبد ، فأتضح كلامه
(١) كصلاة التراويح جماعة في المسجد

(٢) وهو زيادة نية التعبد

(٣) فإذا لم يمكن فلا وجه للاختلاف فيه ، بل يتعين إلغاؤه

(٤) أي هو احتمال قوي لا يصح إعماله بمجرد تحسين المقتدى الظن بأن المقتدى به فعله على الوجه الأفضل وهو التعبد ، وإلغاؤه بدون دليل ترجيح لأحد الاحتمالين بمجرد التشهي

(٥) أي ما هو الفرض في هذا القسم

(٦) أداة الطلب الموجهة إلى القول في الآيتين واحدة ، وهي (لولا) ، كما أنها موجهة إلى ظن الخير بالمؤمنين والمؤمنات في الأولى . فالمطلوب في الأولى أن

هل يقتدى بفعل المعصوم أو غيره ولو لم يعلم منه قصد التعبد وطلب التأسي ؟ ٢٧٥

ما لا يعلم - في قوله : (وقالوا هذا إفاك مبين) وقوله : (لولا إذ سمعتموه قلتم ما يكون لنا أن نتكلم بهذا ، سبحانك هذا بهتان عظيم) الى غير ذلك مما في هذا المعنى . ومع ذلك فلم يبين عليه حكم شرعى ، ولا اعتبر في عدالة شاهد ولا في غير ذلك مجرد هذا التحسين ، حتى تدل الأدلة الظاهرة المحصلة للعلم أو الظن الغالب فإذا كان المكلف مأمورا بتحسين الظن بكل مسلم ، ولم يكن كل مسلم عدلا بمجرد هذا التحسين حتى تحصل الخبرة أو التزكية دل على أن مجرد تحسين الظن بأمر لا يثبت ذلك الأمر ، وإذا لم يثبت لم يثبت عليه حكم ، وتحسين الظن بالأفعال من ذلك ، فلا ينبغي عليها حكم

ومثاله كما إذا فعل المقتدى به فعلا يحتمل أن يكون دينيا تعبديا ، ويحتمل أن يكون دنيويا راجعا الى مصالح الدنيا ، ولا قرينة تدل على تعيين أحد الاحتمالين ، فيحمله هذا المقتدى على أن المقتدى به إلتما قصد الوجه الدينى بناء على تحسينه الظن به

(والثانى) أن تحسين الظن عمل قلبى من أعمال المكلف بالنسبة الى المقتدى به مثلا ، وهو مأمور به مطلقا وافق مافى نفس الأمر أو خالف ؛ إذ لو كان يستلزم المطابقة علما أو ظنا لما أمر به مطلقا ، بل يقيد الأدلة المفيدة لحصول الظن بما فى نفس الأمر ، وليس كذلك باتفاق ، فلا يستلزم المطابقة . وإذا ثبت هذا فلا اقتداء يظنوا الخير بأهل الايمان ، وأن يقولوا هذا إفاك مبين . وفى الثانية أن يكذبوا ماسمعا وهو لو اعلموا يقولوا (سبحان الله) أى تنزهه عن أن يصم نبيه ويشينه ؛ لأن فجور الزوجة ينفر القلوب من زوجها ، وأن يقولوا (هذا بهتان عظيم) . وعليه فلا يظهر وجه لما قيل (أن موضع الأمر قوله لولا إذ سمعتموه وذكر الأول لتعلقه به) . ويبقى الكلام فى أن طلب الجزم فى قولهم (هذا إفاك مبين) و (هذا بهتان عظيم) من باب طلب القول والاعتقاد لما يعلم أو ما لا يعلم ؛ قال بالأول الفخر والعلامة الثانى ، لأن الانبياء معصومون من كل منفر ، وهذا منه كما أشرنا إليه . واستشكل بأن هذا لو كان شرطا عقليا فى النبوة لما خفى عليه صلى الله عليه وسلم ولما سألها فقال (إن كنت ألممت بذنب فاستغفرى الله وتوب الىه الخ) ، وأجيب بأجوبة واختار الأولى أن هذا من مجرد تحسين الظن بخيرة المؤمنين . فراجع

بناء على هذا التحسين بناء على عمل من أعمال نفسه ، لاعلى أمر^(١) حصل لذلك المقتدى به ، لكنه قصد الاقتداء بناء على ما عند المقتدى به ، فأدى الى بناء الاقتداء على غير شيء ، وذلك باطل ، بخلاف الاقتداء بناء على ظهور علاماته ، فإنه إنما انبنى على أمر حصل للمقتدى به علما أو ظنا ، وإياه قصد المقتدى باقتدائه فصار كالإقتداء به في الأمور المتعينة^(٢)

(والثالث) ^(٣) أن هذا الاقتداء يلزم منه التناقض ، لأنه إنما يقتدى به بناء على أنه كذلك في نفس الأمر ظنا مثلا ، ومجرد تحسين الظن لا يقتضي أنه كذلك في نفس الأمر لا علما ولا ظنا ، وإذا لم يقتضه لم يكن الاقتداء به بناء على أنه كذلك في نفس الأمر ، وقد فرضنا أنه كذلك . هذا خلف متناقض

وانما يشبه هذا الموضع من جهة اختلاط تحسين الظن بنفس الظن . والفرق بينهما ظاهر ؛ لأمرين : « أحدهما » أن الظن نفسه يتعلق بالمقتدى به مثلا بقيد كونه في نفس الأمر كذلك ، حسبما دلت عليه الأدلة الظنية . بخلاف تحسين الظن ، فإنه يتعلق به كان في الخارج على حسب ذلك الظن أولا « والثاني » أن الظن ناشئ عن الأدلة الموجبة له ضرورة^(٤) لا انفكاك للمكلف عنه ، وتحسين الظن أمر اختياري للمكلف غير ناشئ عن دليل يوجبه . وهو يرجع الى نفي بعض الخواطر المضطربة الماثرة بين النفي والاثبات في كل واحد من الاحتمالين المتعلقين بالمقتدى به : فاذا جاءه خاطر الاحتمال الأحسن قواه وثبتته بتكراره على فكره

(١) وهو قصده في الواقع بهذا الفعل التعبد . وقوله (على ما عند المقتدى به) أي كما يقتضيه معنى الاقتداء.

(٢) أي للتعبد كما في الصنف الأول من هذا القسم

(٣) هذا الوجه لازم لما قبله . ولو قال عقب قوله (فأدى إلى بناء الاقتداء على غير شيء) : ويلزمه أيضا التناقض ، لصح : لأن مقدمات هذا الوجه هي محصل مقدمات الوجه الثاني

(٤) كما قاله في لزوم النتيجة للدليل

هل يقتدى بفعل المصوم أو غيره ولو لم يعلم منه قصد التعبد وطلب التأسي ؟ ٢٧٧

ووعظ النفس في اعتقاده ؛ وإذا أتاه خاطر الاحتمال الآخر ضعفه ونفاه ، وكرر فيه على فكره ، ومحاه عن ذكره

فإن قيل : إذا كان المقتدى به ظاهره والغالب من أمره الميل إلى الأمور الأخروية ، والتزود للمعاد ، والاقطاع إلى الله ، ومراقبة أحواله فيما بينه وبين الله ، فالظاهر منه أن هذا الفرد المحتمل ملحق بذلك الأعم الأغلب ، شأن الأحكام الواردة على هذا الوزن

فالجواب أن هذا الفرد إذا تبين هكذا على هذا الفرض فقد يقوى الظن بقصده إلى الاحتمال الأخرى ، فيكون مجال الاجتهاد كما سبذكر بحول الله ؛ ولكن ليس هذا الفرض بناء على مجرد تحسين الظن ، بل على نفس الظن المستند إلى دليل يثبته . والظن الذي يكون هكذا قد ينتهض في الشرع سبباً لبناء الأحكام عليه ، وفرض مسألتنا ليس هكذا ، بل على جهة أن لا يكون لأحد الاحتمالين ترجيح يثير مثله غلبة الظن بأحد الاحتمالين ، ويُضعف الاحتمال الآخر ؛ كرجل^(١) متق لله يحافظ على امتثال أوامره واجتناب نواهيه ، ليس له في الدنيا شغل إلا بما كاف من أمر دينه بالنسبة إلى دنياه وآخرته . فمثل هذا له في هذه الدار حالان : « حال دنيوى » به يقيم معاشه ويتناول مآمن^٢ الله به عليه من حظوظ نفسه ، « وحال أخرى » به يقيم أمر آخرته ، فأما هذا الثاني فلا كلام فيه ، وهو متمين في نفسه ، وغير محتمل إلا في القليل ، ولا اعتبار بالنوادر . وأما الأول فهو مشار

(١) لتكن على ذكر من أصل الموضوع ، وهو أن المقتدى به من دل الدليل على عصمته ، كالثاني صلى الله عليه وسلم أو فعل أهل الاجماع ، لا فعل واحد منهم ، بل فعل صدر من جمع يتحقق منهم الاجماع الشرعى ، أو صدر من جماعة يقوم الدليل على أنهم لا يتواطئون على الخطأ ، كعمل أهل المدينة ؛ فالفعل المقتدى فيه فيما عدا الذي صلى الله عليه وسلم لا يكون عمل فرد ، ولا جماعة لا يتحقق فيهم ما ذكر . فتشبهه رجل الخ هنا وفيما يفهم من أصل السؤال بعيد عن أصل الفرض ، و يحتاج تطبيقه على أصل الموضوع إلى تكلفات . وإنما يتضح التمثيل فيما يأتي له بعد بالأفعال الجبلية بالنسبة له صلى الله عليه وسلم من حيث تحسين الظن بأن أفعاله مصروفة إلى الآخرة

الاحتمال : فالباح مثلاً يمكن أن يأخذه من حيث حظ نفسه ، ويمكن أن يأخذه من حيث حق ربه عليه في نفسه . فإذا عمله ولم يدرك وجهه أخذه فالتقدي به بناء على تحسين ظنه به وأنه إنما عمله متقرباً إلى الله ومتعبداً له به ، فيعمل به على قصد التقرب ولا مستند له إلا تحسين ظنه بالتقدي به ، ليس له أصل يبنى عليه ؛ إذ يحتمل احتمالاً قوياً أن يقصد المتقدي به نيل ما يريح له من حظه ، فلا يصادف قصد المتقدي محلاً ، بل إن صادف صادف أمراً مباحاً صيره متقرباً به ، والمباح لا يصح التقرب به كما تقدم تقريره في كتاب الأحكام

بل قول : إذا وقف المتقدي به وقفة ، أو تناول ثوبه على وجه ، أو قبض لحيته في وقت ما ، أو ما أشبه ذلك ، فأخذ هذا المتقدي بفعل مثل فعله بناء على أنه قصد به العبادة مع احتمال أن يفعل ذلك لمخني دينوى أو غفلاً ، كان هذا المتقدي معدوداً من الحق والمغفلين . فمثل هذا هو المراد بالمسألة

وكذلك إذا كان له درهم مثلاً فأعطاه صديقاً له لصداقته ^(١) ، وقد كان يمكن أن ينفقه على نفسه ويصنع به مباحاً أو يتصدق به ، فيقول المتقدي : حسن الظن به يقتضى أنه يتصدق به ، لكن أثر به على نفسه في هذا الأمر الأخرى ، فيجى ^(٢) منه جواز الإيثار في الأمور الأخرى

وهذا المعنى لحظ بعض العلماء في حديث : « واختبأت دعوتى شفاعة لأمتى يوم القيامة » ^(٣) فاستنبط منه صحة الإيثار في أمور الآخرة ؛ إذ كان إيماءه بدعوته التى أعطيتها في أمر من أمور الآخرة لأمتى أمور الدنيا . فإذا بيننا على

(١) أى لا لفقر مثلاً

(٢) أى يفرح عليه جواز ذلك ولا بد له أن يجعل في طي حسن ظنه أنه إنما أعطاه لصديقه ليتصدق به ، حتى يتم له الاستنباط

(٣) لكل نبي دعوة مستجابة ، فتحمل كل نبي دعوته ، وإتي اختبأت دعوتى شفاعة لأمتى يوم القيامة ، فهى نافلة إن شاء الله تعالى من مات من أمتى لا يشرك بالله شيئاً أخرجه في التيسير عن الثلاثة والترمذى

(٤) أى لحسن الظن به صلى الله عليه وسلم أنه يدعو بها لأمر أخرى ، فآثر أمته عن نفسه في أمر أخرى

ما تقدم ^(١) فلنأفل أن يقول إن ما قلناه غير متعين

« لأنه » كان يمكنه أن يدعو بها في أمر من أمور دنياه ، لأنه لا حرج عليه ولا قدح فيه ينسب إليه ، قد كان عليه الصلاة والسلام يحب من الدنيا أشياء ، وينال مما أعطاه الله من الدنيا ما أبيع له ، ويتمين ذلك في أمور ؛ كحبه للنساء والطيب والحلواء والعسل واللباء ، وكرهيته للضب وأشياء ذلك . وكان يترخص في بعض الأشياء مما أباح الله له ، وهو منقول كثيراً

« ووجه ثان » ^(٢) وهو أنه قد دعا عليه الصلاة والسلام بأمور كثيرة دينوية كاستعاذته من الفقر والدين وغلبة الرجال وشماتة الأعداء والهم وأن يرد إلى أرذل العمر ، وكان يمكنه أن يعرض من ذلك أمور الآخرة فلم يفعل . ويدل عليه في نفس المسألة أن جملة من الأنبياء دعوا الدعوة المضمونة الإجابة لهم المذكورة في قوله : « لكل نبي دعوة مستجابة في أمته » ^(٣) على وجه مخصوص بالدنيا جائز لهم ، وهو الداء عليهم ؛ كقوله : (وقال نوح : رب لا تدركني الأرض من الكافرين ذبائراً) حسبما نقله المفسرون ، وكان من الممكن أن يدعو غير ذلك مما فيه صلاح لهم في الآخرة . فكونهم فعلوا ذلك وهم صفوة الله من خلقه دليل على أنه لا يتعين في حقهم أن تكون جميع أعمالهم وأقوالهم مصروفة إلى الآخرة فقط ، فكذلك دعوة النبي صلى الله عليه وسلم لا يتعين فيها أمر الآخرة البتة . فلا دليل في الحديث على ما قل هذا العالم

- (١) وهو أن الصواب أنه غير معتد به شرعاً لادلة السابقة فلما أن ترد ملاحظه هذا البعض ، فنقول : إن ما قلناه الخ
- (٢) متغيرة هذا الوجه لما قبله من حيث أنه في هذا وقع الدعاء فعلاً بأمور دينوية وفيما قبله أنه بحيث لو وقع لكان مقبولا ، لما ثبت أنه كان يميل إلى بعض أمور دينوية ولا حرج عليه في طلبها
- (٣) هو صدر الحديث السابق وسيأتي الكلام على قوله في (أمته) من جهة الرواية ومن جهة المعنى

« وأمر ثالث » ^(١) وهو أنا لو بنينا على هذا الأصل ^(٢) لكننا نقول ذلك القول في كل فعل من أفعاله عليه الصلاة والسلام ، كان من أفعال الجبيلة الآدمية أولا ؛ إذ يمكن أن يقال إنه قصد بها أمورا أخرى وتعبداً مخصوصاً ، وليس كذلك عند العلماء ؛ بل كان يلزم منه أن لا يكون له فعل من الأفعال مخصصاً ^(٣) بالدنيا إلا ما بين أنه راجع إلى الدنيا ، لأنه لا يتبين إذ ذاك كونه دنيوياً لخفاء قصده فيه حتى يصرح به . ^(٤) وكذلك إذا لم يبين جهته لأنه محتمل أيضاً ، فلا يحصل من بيان أمور الدنيا إلا القليل . وذلك خلاف ما يدل عليه معظم الشريعة . فإذا ثبت هذا صح أن الاقتداء على هذا الوجه غير ثابت ^(٥) ، وأن الحديث لا دليل فيه من هذا الوجه

مع أن الحديث — كما تقدم — يقتضي أن الدعوة مخصوصة بالأمة ؛ لقوله فيه : « لكل نبي دعوة مستجابة » ^(٦) فليست مخصوصة به ، فلا يحصل

(١) هذا يصلح دليلاً لأصل الموضوع وهو أن الصواب عدم الاعتداد بالمحتمل في الاقتداء ، فيكون رابع الأدلة الثلاثة المتقدمة

(٢) أى المجرى للاقتداء تحسين الظن الذى بنى عليه الايثار فى أمور الآخرة

(٣) أى متعيناً لها غير محتمل

(٤) لعله قد سقطت هنا جملة المشبه به ، والأصل (فإين رجوعه إلى الآخرة فهو أخرى وكذلك الخ) وقوله (فلا يحصل الخ) مبنى على تميم مطوى ، حاصله أن ما لم يبين جهته هو الغالب والكثير . وقوله (وذلك خلاف الخ) فى قوة الاستثنائية القائمة : وذلك باطل

(٥) طبق قوله سابقاً (الصواب أنه غير معتد به شرعاً)

(٦) لفظ حديث البخارى (لكل نبي دعوة مستجابة وأريد أن أختبى دعوتى شفاعاً لأمى فى الآخرة) وفى مسلم ست روايات عن أبى هريرة فى معنى رواية البخارى وفيه روايتان قريبتان فى المعنى مما يرويهما المؤلف : إحداهما (لكل نبي دعوة دعا بها فى أمته) والاخرى (دعاها لأمته) وعلى هاتين يتمشى كلام المؤلف أما على روايه البخارى وروايات مسلم الأولى فيمكن استنباط الايثار الذى قاله

هل يقتدى بفعل المصوم أو غيره ولو لم يعلم منه قصد التعبد ولا طلب التأسي ؟ ٢٨١

فيها معنى الإيثار الذي ذكره ؛ لأن الإيثار ثاب عن قبول الانتفاع في جهة لا تؤثر ، وهنا ليس كذلك

❦ والقسم الثاني ❦ إن كان مثل انتصاب الحاكم ونحوه فلا شك في صحة الاقتداء ؛ إذ لا فرق بين تصريحه ^(١) بالانتصاب للناس وتصريحه بحكم ذلك الفعل المفعول أو المتروك . وإن كان مما تدين فيه قصد العالم إلى التعبد بالفعل أو الترك ، بالقرائن الساللة على ذلك ، فهو موضع احتمال :

« فلانح » أن يقول : إنه إذا لم يكن معصوماً تطرق إلى أفعاله الخطأ والنسيان والمعصية ^(٢) قصداً ، وإذا لم يتبين وجه فعله ^(٣) فكيف يصح الاقتداء به فيه قصداً في العبادات أو في العادات ؟ ولذلك حكى عن بعض السلف أنه قال : « أضعف العلم الرؤية » يعني أن يقول رأيت فلاناً يعمل كذا ، ولعله فعله ساهياً . وعن إياس ابن معاوية : « لا تنظر إلى عمل القبيح ، ولكن سلّه يصدقك » . وقد ذم الله

بعضهم ، لولا الاحتمال الذي ذكره المؤلف سابقاً من أنه لا مانع أن يدعو بها في أمور دنياء ، فلا يكون في أمور الآخرة متعيناً حتى يستدل به على الإيثار المذكور وإلى ما فصلناه أشار المؤلف بقوله (كما تقدم) أي أنه بالرواية المتقدمة لا معنى للاستدلال به على الإيثار رأساً . يعني وما قرناه أولاً مقطوع فيه النظر عن هذه الرواية ، ومصرف إلى الروايات الأخرى التي لم تصرح بما يقتضي أن الدعوة محسنة بآتم

(١) أي لا فرق بين ما يبد كالصريح القول بسبب الانتصاب المذكور . وهو فعله في مقطع الحكم من أخذ ورد الخ ، وبين تصريحه اللفظي بحكم الفعل من إذن ومنع مثلاً . وإنما أولنا كلمة (التصريح) بهذا لأن موضوع المسألة الاقتداء بفعله (٢) هذا في الحقيقة لا داعي إليه في الدليل ويكر بالابطال على الأقوال نفسها وعلى أفعال المنتصب الذين سلطنا فيهما بصحة الاقتداء ويرشح ما قلناه قوله بعد (ولعله فعله ساهياً) ولم يقل أو عاصياً

(٣) إلا بقرائن قد لا تصدق . كما هو موضوع كلامه

تعالى الذين قالوا ^(١) : (إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ) الآية ! وفي الحديث من قول
المرْثَب : « سَمِعْتُ النَّاسَ يَقُولُونَ شَيْئًا فَقُلْتُ » . فالاعتداء بمثل هذا المفروض
كلاعتداء بسائر الناس ، أو هو قريب منه

« وللمجيز » أن يقول : إن غلبة الظن مفعول بها في الأحكام . وإذا تبين
بالترائن قصده الى الفصل أو الترك — ولا سيما في العبادات ، ومع التكرار أيضاً ،
وهو من أهل الاعتداء بقوله — فالاعتداء بفعله كذلك . وقد قال مالك في إفراد
يوم الجمعة بالصوم إنه جائز ^(٢) ؛ واستدل على ذلك بأنه رأى بعض أهل العلم يصومه ،
قال : وأراه كان يتحرّاه . فقد استند إلى فعل بعض الناس عند ظنه أنه كان
يتحرّاه ، وضم إليه أنه لم يسمع أحداً من أهل العلم والفقه ومن يُقْتَدَى به ينهى عن
صيامه ، وجعل ذلك عمدة مستقلة لحكم الحديث الصحيح من نهيه عليه الصلاة
(١) أى الذين قللوا من ليس أهلاً . وفي الحديث لفظ (الناس) أى مطلق
الناس الذين لا يقلدون ، فتقليد من ليس أهلاً المنفى عليه في الآية والحديث يشبهه
تقليد العالم في الفرض المذكور وليس التقليد بمعمومه مذموماً كما تدل عليه تلك
المسائل الأصولية

(٢) وذهب الجمهور إلى كراهته وقال عياض . لعل قول مالك يرجع إليه ،
لأن مذهبه كراهة تخصيص يوم معين بالصيام . وأشار الباجي إلى احتمال أنه قول
آخر له . وقال الداودي : لم يبلغه الحديث ، ولو بلغه ماخالفه . قال الآبي : فالحاصل
أن المازري والداودي فهما من الموطأ الجواز ، وعياض رده إلى ما علم من مذهبه
من كراهة تخصيص يوم معين بالصوم ، وعضده بما أشار إليه الباجي . هذا وأكثر
الشيوخ يحكي عن مالك الجواز ، ولكن بناؤه على ما قال المؤلف بعيد ، فانه روى
عن ابن مسعود أنه (كان صلى الله عليه وسلم يصوم من كل شهر ثلاثة أيام
وقلما رآته يفطر يوم الجمعة) وعن ابن عمر (ما رآته مفطراً يوم الجمعة قط)
ويكون قوله : (لم أسمع أحداً من أهل العلم ينهى عنه) وقوله (وقد رأيت بعض
أهل العلم يصومه وأراه كان يتحرّاه الخ) من باب الترشيح والتقوية لهذه الأحاديث
لا أن عمل بعض أهل العلم هو الدليل المسقط لحكم الحديث الصحيح كما يقول
المؤلف . تراجع الزرقاني على الموطأ

والسلام عن أفراد يوم الجمعة بالصوم . فقد يلوح من هنا أن مالكاً يستعبد هذا العمل الذى يفهم من صاحبه القصد اليه إذا كان من أهل العلم والدين ، وغلب على الظن أنه لا يفعله جهلاً ولا سهواً ولا غفلة ؛ فإن كونه من أهل العلم المقتدى بهم يقتضى عمله به ، ونحرية إياه دليل^(١) على عدم السهو والغفلة . وعلى هذا يجرى ما اعتمد عليه من أفعال السلف ، إذا تأملتها وجدتها قد انضمت إليها قرائن عيّنت قصد المقتدى به ، وجهة فعله . فصح الاقتداء

﴿ والقسم الثالث ﴾ هو أن لا يمين فعل المقتدى به لقصد دينوى ولا أخرى ، ولا دلت قرينة على جهة ذلك الفعل . فإن قلنا فى القسم الثانى بعدم صحة الاقتداء فهنا أولى . وإن قلنا بالصحة فقد يتقدح فيه احتمال ؛ فإن قرائن التحرى للفعل موجودة ، فهي دليل يتمسك به فى الصحة^(٢) . وأما ههنا فلما قلنت قوى احتمال الخطأ والغفلة وغيرها ، هذا مع اقتران الاحتياط على الدين . فالصواب — والحالة هذه — منع الاقتداء إلا بعد الاستبراء بالسؤال عن حكم النازلة المقلد فيها . ويمكن قول من قال : « لا تنظر الى عمل الفقيه ، ولكن سألْ يَصْدُقْ » ونحوه

﴿ المسألة السادسة ﴾

قد تقدم أن لطالب العلم فى طلبه أحوالاً ثلاثة :
أما الحال الأول ، فلا يسوغ الاقتداء بأفعال صاحبه كما لا يقتدى بأقواله ؛ لأنه لم يبلغ درجة الاجتهاد بعد . فإذا كان اجتهاده غير معتبر فالإقتداء به كذلك لأن أعماله إن كانت باجتهاد منه فهي ساقطة ، وإن كانت بتقليد فالواجب الرجوع فى الاقتداء إلى مقلّده أو إلى مجتهد آخر . ولأنه عرضة لدخول العوارض^(٣) عليه

(١) خبر قوله (ونحرية)

(٢) أى فى القسم الثانى

(٣) أى التى من شأنها أن تدخل النقص والخلل فى أعماله ، وذلك كدواعي الهوى والانحراف عن قصد الدليل وغير ذلك

من حيث لا يعلم بها ، فيصير عمله مخالفاً ، فلا يوثق بأن عمله صحيح فلا يمكن الاعتماد عليه

وأما الحال الثالث ، فلا إشكال في صحة استفتاءه ، ويجرى الاقتداء بأفعاله ، على ما تقدم في المسألة قبلها

وأما الحال الثاني ، فهو موضع إشكال بالنسبة إلى استفتاءه ، وبالنسبة إلى الاقتداء بأفعاله . فاستفتاءه جارٍ على النظر المتقدم في صحة اجتهاده أو عدم صحته وأما الاقتداء بأفعاله فإن قلنا بعدم صحة اجتهاده فلا يصح الاقتداء : كصاحب الحال الأول . وإن قلنا بصحة اجتهاده جرى الاقتداء بأفعاله على ما تقدم من التفصيل والنظر

هذا إذا لم يكن في أعماله صاحب حال ؛ فإن كان صاحب (١) حال وهو ممن يستفتى فهل يصح الاقتداء به بناء على التفصيل المذكور أم لا ؟ وهل يصح استفتاءه في كل شيء أم لا ؟ كل هذا مما ينتظر فيه . فأما الاقتداء بأفعاله حيث يصح الاقتداء بمن ليس بصاحب حال فإنه لا يليق إلا بمن هو ذو حال مثله . وبيان ذلك أن أرباب الأحوال عاملون في أحوالهم على إسقاط الخطوط ، بالنون غاية الجهد في أداء الحقوق ، إما لسائق الخوف ، أو لحادى الرجاء ، أو لحامل المحبة . فخطوهم العاجلة قد سقطت من أيديهم بأمر شاغل عن غير ما هم فيه ، فليس لهم عن الأعمال قرة ، ولا عن جد السير راحة . فمن كان بهذا الوصف فكيف يقدر على الاقتداء به من هو طالب لخطوئه مُساحٌ في استقصاء مباحاته ؟! وأيضاً فإن الله تعالى سهل عليهم ما عسر على غيرهم ، وأيدهم بقوة منه على ما تعملوه من القيام بخدمته ، حتى صار الشاق على الناس غير شاق عليهم ، والتعبيل على غيرهم خفيفاً عليهم ، فكيف يقدر على الاقتداء بهم ضعيف المنّة عن حمل تلك الأعباء ، أو مريض العزم في

(١) ليس خاصاً بالحالة الثانية ، بل عام لكل من صح اجتهاده واستفتاءه كان من ذوي الحالة الثانية أو الثالثة

قطع مسافات النفس ، أو خاضد الطلب لتلك المراتب العلية ، أو راضٍ بالأوائل ، عن الغايات ؟ ! فكل هؤلاء لاطاقة لهم باتباع أرباب الأحوال ؛ وإن تطوقوا ذلك زماناً فما قريب ينقطعون^(١) ، والمطلوب الدوام . ولذلك قال النبي عليه الصلاة والسلام : « خُذُوا مِنَ الْعَمَلِ مَا تَطِيقُونَ ، فَإِنَّ اللَّهَ لَنْ يَمَلَّ حَتَّى تَمْلُوا^(٢) » ، وقال : « أَحَبُّ الْعَمَلِ إِلَى اللَّهِ مَا دَوَّمَ عَلَيْهِ صَاحِبُهُ وَإِنْ قَلَّ^(٣) » وأمر^(٤) بالتصد في العمل وأنه مبلَّغ ، وقال : « إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الرُّفْقَ فِي الْأَمْرِ كُلِّهِ^(٥) » وكره العنف والتعمق والتكلف والتشديد^(٦) خوفاً من الانقطاع وقال : (واعلموا أن فيكم رسول الله لو يطيعكم في كثير من الأمر لعنتم) ورفع عنا الإصر الذي كان على الذين من قبلنا . فإذا كان الاقتداء بأرباب الأحوال آيلاً إلى مثل هذا الحال لم يلق أن ينتصبوا منصب الاقتداء وهم كذلك ، ولا أن يتخذهم غيرهم أئمة فيه اللهم إلا أن يكون صاحب حال مثلهم وغير مخوف عليه الانقطاع . فاذ ذاك يسوغ الاقتداء بهم على ما ذكر من التفصيل . وهذا المقام قد عرّفه أهله ، وظهر لهم برهانه على أتم وجوهه

وأما الاقتداء بأقواله إذا استفتى في المسائل فيحتمل تفصيلاً : وهو أنه لا يخلو إما أن يُستفتى في شيء هو فيه صاحب حال ، أو لا . فإن كان الأول جرى حكمه مجرى الاقتداء بأفعاله ؛ فإن نُظِّقَ في أحكام أحواله من جملة أعماله ، والغالب فيه أنه يفتى بما يقتضيه حاله ، لا بما يقتضيه حال السائل . وإن كان الثاني ساغ ذلك

(١) كما في حديث الترمذى الصحيح (إن لكل شيء شرة ولكل شرة فترة)
والشرّة النشاط والرغبة

(٢) تقدم (ج ١ - ص ٣٤٣)

(٣) بقية الحديث السابق . أخرجه في التيسير عن الستة

(٤) كما في حديث البخارى (سدّدوا وقاربوا الخ)

(٥) رواه البخارى في كتاب الأدب

(٦) كما في حديث أبي داود (لا تشدّدوا على أنفسكم فيشدّد عليكم الخ)

لأنه إذ ذاك كأنما يتكلم من أصل العلم لا من رأس الحال ؛ إذ ليس مأخوذاً فيه

﴿ المسألة السابعة ﴾

يذكر فيها بعض الأوصاف التي تشهد للعامة بصحة اتباع من اتصف بها في فتواه

قال مالك بن أنس : ربما وردت على المسألة تمنعني من الطعام والشراب والنوم . قيل له : يا أبا عبد الله ! والله ما كلامك عند الناس إلا تقرر في حجر ، ما تقول شيئاً إلا تلقوه منك . قال : فمن أحق أن يكون هكذا إلا من كان هكذا . قال الراوي : فرأيت في النوم قائلاً يقول : مالك معصوم

وقال : إني لأفكر في مسألة منذ بضع عشرة سنة ، فما أشق لي فيها رأي إلى الآن

وقال : ربما وردت على المسألة فأفكر فيها ليالي

وكان إذا سئل عن المسألة قال للسائل : انصرف حتى أنظر فيها . فينصرف ويردد فيها ؛ قيل له في ذلك ، فبكي ، وقال : إني أخاف أن يكون لي من المسائل يوم وأى يوم . وكان إذا جلس نكس رأسه وحرك شفتيه يذكر الله ، ولم يلتفت يمينا ولا شمالا . فإذا سئل عن مسألة تغير لونه — وكان أحمر — فيصفر وينكس رأسه ويحرك شفتيه ، ثم يقول : ما شاء الله ، لاحول ولا قوة إلا بالله ! فربما سئل عن خمسين مسألة فلا يجيب منها في واحدة . وكان يقول : من أحب أن يجيب عن مسألة فليعرض نفسه قبل أن يجيب على الجنة والنار ، وكيف يكون خلاصه في الآخرة ، ثم يجيب

وقال بعضهم : لكأنما مالك والله إذا سئل عن مسألة والله واقف بين الجنة والنار

وقال : ما شيء أشد على من أن أسأل عن مسألة من الحلال والحرام ،

لأن هذا هو القطع في حكم الله ، ولقد أدركت أهل العلم والفقه ببلدنا وإن أحدم إذا سئل عن مسألة كان الموت أشرف عليه . ورأيت أهل زماننا هذا يشتهون الكلام فيه والفتيا ، ولو وقفوا على ما يصيرون إليه غداً لثقلوا من هذا ، وإن عمر ابن الخطاب وعلياً وعامة خيار الصحابة كانت ترد عليهم المسائل وهم خير القرن الذي بحث فيهم النبي صلى الله عليه وسلم وكانوا يجمعون أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ويسألون ، ثم حينئذ يُفتون فيها . وأهل زماننا هذا قد صار نخرم الفتيا فيقدر ذلك يفتح لهم من العلم : قال : ولم يكن من أمر الناس ولا من مضى من سلفنا الذين يُقنّدى بهم ومعول الاسلام عليهم أن يقولوا هذا حلال وهذا حرام ، ولكن يقول أنا أكره كذا وأرى كذا . وأما (حلال) و (حرام) فهذا الافتراء على الله أما سمعت قول الله تعالى : (قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ) الْآيَةَ الْآنَ الحلال ما حله الله ورسوله ، والحرام ما حرمه

قال موسى بن داود . ما رأيت أحداً من العلماء أكثر أن يقول : « لا أحسن » من مالك ؟ وربما سمعته يقول : ليس نُبِتلى بهذا الأمر ، ليس هذا ببلدنا . وكان يقول للرجل يسأله ، اذهب حتى أنظر في أمرك . قال الراوى فقلت إن الفقه من باله ^(١) وما رفعه الله إلا بالتقوى

وسأل رجل مالكاً عن مسألة — وذكر أنه أرسل فيها من مسيرة ستة أشهر من المغرب — فقال له : أخبرني أني أرسلك أنه لا علم لي بها . قال : ومن يعلمها ؟ قال من علمه الله . وسأله رجل عن مسألة استودعه إياها أهل المغرب ، فقال : ما أدري ما أجلبئنا بهذه المسألة ببلدنا ، ولا سمعنا أحداً من أشياخنا تسكلم فيها ، ولكن تمود . فلما كان من الند جاء وقد حمل ثقله على بنيه يقوده ، فقال : مسألتي ! فقال ما أدري ما هي ؟ فقال الرجل يا أبا عبد الله تركت خلفي من يقول ليس على

(١) أى معروف عنده ، ولكنه لورعه يريد التثبت . وهذا نوع من التقوى الموجبة لرضى الله عن عبده ورفعته في أعين خلقه

وجه الأرض أعلم منك ، فقال مالك غير مستوحش : إذا رجعت فأخبرهم أنني لا أحسن . وسأله آخر فلم يجبه ، فقال له يا أبا عبدالله أجبنني ! فقال ويحك تريد أن تجعلني حجة بينك وبين الله فأحتاج أنا أولاً أن أنظر كيف خلاصتي ثم أخلصك . وسئل عن ثمان وأربعين مسألة فقال في اثنتين وثلاثين منها لأدري . وسئل من العراق عن أربعين مسألة فما أجاب منها إلا في خمس . وقال قال ابن عجلان إذا أخطأ العالم « لأدري » أصيبت مقالته . ويروى هذا الكلام عن ابن عباس وقال سمعت ابن هرمز يقول ينبغي أن يورث العالم جلساءه قول « لأدري » وكان يقول في أكثر مايسأل عنه : لا أدري . قال عمر بن يزيد قتلت للملك في ذلك ، فقال يرجع أهل الشام إلى شامهم ، وأهل العراق إلى عراقهم ، وأهل مصر إلى مصرهم ، ثم لعلّي أرجع عما أرجع أفتيهم به قال فأخبرت الليث بذلك ، فبكى وقال : مالك والله أقوى من الليث . أو نحو هذا . وسئل مرة عن نيف وعشرين مسألة فما أجاب منها إلا في واحدة . وربما سئل عن مائة مسألة فيجيب منها في خمس أو عشر ، ويقول في الباقي : لأدري

قال أبو مصعب قال لنا المغيرة : تعالوا نجتمع كل ما بقي علينا ما نريد أن نسأل عنه مالكا . فحسبنا نجتمع ذلك ، وكتبناه في قنடاق ووجه به المغيرة اليه ، وسأله الجواب ، فأجابه في بعضه وكتب في الكثير منه : لأدري . فقال المغيرة يا قوم لا والله ما رافع الله هذا الرجل إلا بالتقوى . من كان منكم يُسأل عن هذا فيرضى أن يقول لأدري ؟

والروايات عنه في « لا أدري » و « لا أحسن » كثيرة ؛ حتى قيل لو شاء رجل أن يملأ صحيفته من قول مالك « لا أدري » لفعل قبل أن يجيب في مسألة وقيل له : إذا قلت أنت يا أبا عبدالله لا أدري فمن يدري قال ويحك ! أعرفني ؟ ومن أنا ؟ وإيش منزلي حتى أدري ما لاندرون ثم أخذ يحتج بحديث ابن عمر ، وقال هذا ابن عمر يقول « لأدري » فمن أنا ؟ وإنما أهلك الناس العُجب وطلب الرياسة ؛

وهذا يضمحل عن قليل . وقال مرة أخرى : قد ابتلى عمر بن الخطاب بهذه الأشياء فلم يجب فيها ، وقال ابن الزبير لا أدري ، وابن عمر لا أدري وسئل مالك عن مسألة فقال : لا أدري . فقال له السائل . إنها مسألة خفيفة سهلة ، وإما أردت أن أعلم بها الأمير . وكان السائل ذا قدر ، فغضب مالك وقال : مسألة خفيفة سهلة . ليس في العلم شيء خفيف . أما سمعت قول الله تعالى : (إنا سنلقي عليك قولاً ثقيلاً) فالعلم كله ثقیل ، وبخاصة ما يسأل عنه يوم القيامة . قال بعضهم ما سمعت قط أكثر قولاً من مالك : « لا حول ولا قوة إلا بالله » ولونشاء أن تنصرف بألواحنا مملوءة بقوله « لا أدري إن نظن إلا ظنا وما نحن بمستيقنين » لنعلنا . وقال له ابن القاسم : ليس بعد أهل المدينة أعلم بالبيع من أهل مصر . فقال مالك : ومن أين علموها ؟ قال : منك فقال مالك : ما أعلمها فكيف يطمونها بي ؟ وقال ابن وهب قال مالك : سمعت من ابن شهاب أحاديث كثيرة مما حدثت بها قط ولا أحدث بها . قال الثوري قتلت له : لم ؟ قال : ليس عليها العمل . وقال رجل لمالك : إن الثوري حدثنا عنك في كذا . فقال : إني لأحدث في كذا ، وكذا حديثاً ما أظهرتها بالمدينة . وقيل له : عند ابن عيينة أحاديث ليست عندك فقال أنا أحدث الناس بكل ما سمعت ؟ إني إذا أخطئ . وفي رواية : إني أريد أن أضلهم إذا . ولقد خرجت مني أحاديث لو ددت أني ضربت بكل حديث منها سوطاً ولم أحدث بها ، وإن كنت أجزع الناس من السياط . ولما مات وجد في تركته حديث كثير جداً لم يحدث بشيء منه في حياته . وكان إذا قيل له « ليس هذا الحديث عند غيرك » تركه . وإن قيل له : « هنا يحتاج به أهل البدع » تركه . وقيل له : إن فلاناً يحدث بخرائب . فقال : من التدريب قرر . وكان إذا شك في الحديث طرزه كله . وقال : إنما أنا بشر أخطئ وأصيب ، فانظروا رأيي فكل ما وافق الكتاب والسنة فخذوا به ، وكل ما لم يوافق ذلك فاتركوه . وقال ليس كل ما قال الرجل وإن كان فاضلاً يقيم ويجعل سنة وينهب به إلى الأمصار

قال الله تعالى : (فبشر عبادى الذين يستمعون القول) الآية ١ وسئل عن مسألة أجاب فيها ثم قال مكانه : لا أدري ! إنما هو رأى ، وأنا أخطئ وأرجع ، وكل ما أقول يكتب . وقال أشهب : ورأى أنى أكتب جوابه فى مسألة فقال : لا تكتبها . فأنى لا أدري أثبت عليها أم لا . قال ابن وهب : سمعته يعيب كثرة الجواب من العالم حين يسأل . قال وسمعته عند ما يكثر عليه من السؤال يكف ويقول : حسبيكم ! من أكثر أخطأ . وكان يعيب كثرة ذلك . وقال : يتكلم كأنه جمل منقطع يقول هو كذا هو كذا يهدر فى كل شيء . وسأله رجل عراقى عن رجل وطىء دجاجة ميتة فخرجت منها بيضة فألقست البيضة عنده عن فرخ ، أيا كله ؟ قال مالك : سل عما يكون ، ودع ما لا يكون . وسأله آخر عن نحو هذا فلم يجبه فقال له : لم لا تجيبنى يا أبا عبد الله ؟ فقال لو سألت عما تنفع به أجبتك . وقيل له : إن قريشا يقول إنك لا تذكر فى مجلسك آباءها وفضائلها ، فقال إنما نتكلم فيما نرجو بركته . قال ابن القاسم : كان مالك لا يكاد يجيب ، وكان أصحابه يحتالون أن يجيب رجل بالمسألة التى يحبون أن يملوها كأنها مسألة بلوى فيجيب فيها . وقال لابن وهب : اتق هذا الاكثار وهذا السماع الذى لا يستقيم أن يحدث به . فقال : إنما أسمعه لأعرفه ، لا لأحدث به . فقال له : ما يسمع انسان شيئاً إلا يحدث به ، وعلى ذلك لقد سمعت من ابن شهاب أشياء ما تحدث بها ، وأرجو أن لأفعل ما غشت به . ولقد ندمت أن لا أكون طرحت من الحديث أكثر مما طرحت . قال أشهب : رأيت فى النوم قائلاً يقول لقد لزم مالك كلمة عند فتواه لو وردت على الجبال لقلعتها . وذلك قوله : « ما شاء الله لا قوة إلا بالله » .

هذه جملة تدل الانسان على من يكون من العلماء أولى بالفتيا والتقليد له ، ويتبين بالتفاوت فى هذه الأوصاف الراجح من المرجوح ، ولم آت بها على ترجيح تقليد مالك . وإن كان أرجح بسبب شدة اتصاف بها ، ولكن لتتخذ قانوناً فى سائر العلماء ، فأنها موجودة فى سائر هداة الاسلام ، غير أن بعضهم أشد اتصافاً بها من بعض

﴿ المسألة الثامنة ﴾

يسقط عن المستفتي ^(١) التكليف بالعمل عند فقد الفتى ، إذا لم يكن له به علم لا من جهة اجتهاد معتبر ولا من تقليد : واللليل على ذلك أمور :
« أحدها » أنه إذا كان المجتهد يسقط عنه التكليف عند تعارض الأدلة عليه على الصحيح — حسبما تبين في موضعه من الأصول — فالقلد عند فقد العلم بالعمل رأسا أحق وأولى

« والثانى » أن حقيقة هذه المسألة راجعة الى العمل قبل تعلق الخطاب . والأصل فى الأعمال قبل ورود الشرائع سقوط التكليف ، إذ لا حكم عليه قبل العلم بالحكم ، إذ شرط التكليف عند الأصوليين العلم بالمكلف به ، وهذا غير عالم بالفرض ، فلا ينهض سببه على حال

« والثالث » أنه لو كان مكلفا بالعمل لكان من تكليف ما لا يطاق ، إذ هو مكلف بما لا يعلم ، ولا سبيل له الى الوصول اليه ، فلو كلف به لكلف بما لا يقدر على الامتثال فيه ، وهو عين المحال إما عقلا وإما شرعا . والمسألة بينة

فصل

ويتصور فى هذا العمل أمران :

« أحدهما » فقد ^(٢) العلم به أصلا ، فهو كمن لم يرد عليه تكليف ألينة

(١) أى من هو بصدد الاستفتاء ، وهو من عرضت له مسألة دينية وليس من أهل الاجتهاد

(٢) كمن يسمع أن التهجذ مطلوب ولكن لا يدري ماهو ؟ أو يسمع أن العمرة مطلوبة ولا يعرفها من أى نوع من العبادات ؟ لا أنه لم يرو إليه حتى اسم العمل المطلوب ، لأنه حيث لا يتحقق فيه أنه مستفت هذا ومغايرته لما بعده ظاهرة . وما يسقط عنه فى الأول أصل العمل . وما يسقط عنه فى الثانى الوصف الذى لم يتيسر له طريق معرفته

« والثاني » قد العلم بوصفهم دون أصله ، كالعالم بالطهارة أو الصلاة أو الزكاة على الجملة ، لكنه لا يعلم كثيراً من تفاصيلها وتقييداتها وأحكام العوارض فيها ، كالتسهو وشبهه ، فيطراً عليه فيها ما لا علم له بوجه العمل به . وكلا الوجهين يتعلق به أحكام بحسب الوقائع لا يمكن استيفاء الكلام فيها . وكتب القروع أخص^(١) بها من هذا الموضع

﴿ المسألة التاسعة ﴾

فتاوى المجتهدين بالنسبة الى العوام كالأدلة^(٢) الشرعية بالنسبة الى المجتهدين

(١) فهذا يعلم ما رتب على هذه المسألة مما يسقط عنه وما لا يسقط ، بعد حصول العلم به

(٢) أى قائمة مقامها . فكما أن المجتهدين ملزمون باتباع الأدلة الشرعية من الكتاب والسنة الخ ، فكذلك المقلدون الذين ليس لهم أهلية الاجتهاد يلزمهم اتباع قول المجتهدين والاختصاص بفتوَاهم ، كما قال الأئمة فى الأحكام ، واستدل عليه بالنص والاجماع والمعقول . فالتصريح الآتى الذى استدل بها المؤلف . والاجماع السكونى على ذلك والمعقول وهو أن من لم يكن عنده أهلية الاجتهاد إذا حدثت به حادثة فرعية ظاهراً إلا يكون متعبداً بشئ أصلاً ، وهو خلاف الاجماع ، وإن كان متعبداً بشئ . ظاهراً بالنظر فى الدليل المثبت للحكم أو بالتقليد ، والأول ممتنع ؛ لأن ذلك مما يفضى فى حقه وحق الخلق أجمع إلى النظر فى أدلة الحوادث والاشتغال عن المعاش ، وتعطيل الحرف والصناعات ، وخراب الدنيا بتعطيل الحرث والنسل ، ورفع التقليد رأساً ، وهو منتهى الحرج والاضرار المطلوب رفعهما . فلم يبق إلا التقليد وأنه هو المتعبد به عند ذلك الفرض . هذا هو ما يريد المؤلف تقريره ، وهو بعينه الذى يوافق المسألة قبله من سقوط التكليف عن المستغنى والمقلد إذا لم يجد المفتى . فهذا لا يكون إلا إذا كانت أقوال المجتهدين كأقوال الرسل ، من جهة وجوب اتباعها والتزام العمل بها ، وأنها كخطاب الله الوارد على لسان الرسل بالنسبة للعوام . ولا معنى لكونها حجة على الناس إلا ذلك . وسبق للأئمة فى تعريف التقليد ما صرح فيه بوجوب أخذ العالم بقول المفتى ، حتى قال إنه حجة ملزمة كالأخذ بالاجماع وقول الرسول عليه السلام . وأما كون ذلك حجة لذاته أو ليس لذاته ، وكذا

والليليل عليه أن وجود الأدلة بالنسبة إلى المتأخرين وعدمها سواء ، إذ كانوا لا يستفيدون منها شيئاً ، فليس النظر في الأدلة والاستنباط من شأنهم ، ولا يجوز ذلك لهم ألبتة ، وقد قال تعالى : (فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون) والمتأخر غير عالم ، فلا يصح له إلا سؤال أهل الذكر ، وإليهم مرجع في أحكام الدين على الإطلاق . فهم إذاً القائمون له مقام الشارع ، وأقوالهم قائمة مقام الشارع وأيضاً فإنه إذا كان قد التفتى يسقط التكليف ، فذلك مساو لعدم الليليل ، إذ لا تكليف إلا بدليل ، فإذا لم يوجد دليل على العمل سقط التكليف به ، فكذلك إذا لم يوجد مفت في العمل فهو غير مكلف به . ثبت أن قول المجتهد دليل العامة . والله أعلم



و يتعلق بكتاب الاجتهاد نظران :
 « أحدهما » في تعارض الأدلة على المجتهد ، وترجيح بعضها على بعض .
 « والآخر » في أحكام السؤال والجواب

كون الأدلة الشرعية للمجتهدين حجة لذاتها أو للمعجزة ، فهذا أمر آخر وبحث آخر
 لا يخص موضوع المسألة

كتاب لواحق الاجتهاد وفيه نظران

النظر الاول في التعارض والترجيح

(المسألة الأولى لا تعارض في الشريعة في نفس الأمر بل في نظر المجتهد)

فالنظر الأول

فيه مسائل

بعد أن تقدم مقدمة لابد من ذكرها . وهي أن كل من تحقق بأصول الشريعة فادلتها عنده لا تكاد ^(١) تعارض ، كما أن كل من حقق مناط المسائل فلا يكاد يفت في متشابه ، لأن الشريعة لا تعارض فيها ألبتة ، فالتحقق بها متحقق بما في الأمر ، فيلزم أن لا يكون عنده تعارض . ولذلك لا تجد ألبتة دليلين أجمع المسلمون على تعارضهما بحيث وجب عليهم الوقوف لكن لما كان أفراد المجتهدين غير معصومين من الخطأ أمكن التعارض بين الأدلة عندهم . فإذا ثبت هذا فنقول :

﴿ المسألة الأولى ﴾

التعارض إما أن يعتبر من جهة ما في نفس الأمر ، وإما من جهة نظر المجتهد أما من جهة ما في نفس الأمر فتعبر ممكن بإطلاق . وقدمر آفا في كتاب الاجتهاد من ذلك — في مسألة أن الشريعة على قول واحد — ما فيه كفاية . وأما من جهة نظر المجتهد فممكن بلا خلاف . إلا أنهم إنما نظروا فيه بالنسبة إلى كل موضع لا يمكن فيه الجمع بين الدليلين . وهو صواب ، فإنه ان أمكن الجمع فلا تعارض ، ^(٢)

(١) وقد أوضح ذلك في الفصل اللاحق للمسألة الثالثة من التشابه

(٢) ولا داعي الى الترجيح . قالوا : من شروط الترجيح التي لا بد من اعتبارها

كالعلم مع الخصاص ، والمطلق مع التقييد ، وأشياء ذلك ^(١)
 لكننا نتكلم هنا بحول الله تعالى فيما لم يذكروه من الضرب الذي لا يمكن
 فيه الجمع ، ونستعبر من الضرب الممكن فيه الجمع أنواعاً مهمة . وبمجموع النظر
 في الضربين يسهل إن شاء الله على المجتهد في هذا الباب ما عسر على كثير ممن
 ذاول الاجتهاد . وبالله التوفيق
 فأما ما لا يمكن فيه الجمع ، وهي :

﴿ المسألة الثانية ﴾

فانه قد مر في كتاب الاجتهاد أن محال الخلاف دائرة بين طرفي قضي وأبواب
 ظهر قصد الشارع في كل واحد منهما ؛ فان الوسطة آخذة من الطرفين بسبب ،
 هو متعلق بالدليل الشرعي ، فصارت الوسطة يتجاوزها الدليلان مما : دليل النفي
 ودليل الإثبات ، فتعارض عليها الدليلان ، فاحتيج الى الترجيح ، والا فالتوقف
 وتصير من المتشابهات . ولما كان قد تبين في ذلك الأصل هذا المعنى لم يحتج
 إلى مزيد

الأن الأدلة كما يصح تعارضها على ذلك الترتيب كذلك يصح تعارض
 ما في معناها ^(٢) كما في تعارض القولين على التقليد ، لأن نسبتها اليه نسبة الدليلين إلى

ألا يمكن الجمع بين الدليلين بوجه مقبول ، فان أمكن تعيين المصير إليه . قال في المحصول :
 (العمل بكل منهما أولى من إهمال أحدهما) وبه قال الفقهاء جميعاً اهـ شوكانى
 في الارشاد

(١) ومثلاً له أيضاً بقوله عليه السلام (ألا أخبركم بخير الشعوب ؟ قيل : نعم .
 فقال : أن يشهد الرجل قبل أن يستشهد) مع قوله (ثم يفسو الكذب حتى يشهد
 الرجل قبل أن يستشهد) غمّلوا الأول على ما فيه حقّه ، والثاني على ما فيه حق
 الآدى ، فكل عمل به في وجه ، فلا تعارض ولا ترجيح . وسيأتى له كثير منه
 في المسألة الثالثة

(٢) عرفوا التعارض بأنه تقابل الدليلين على سبيل الممانعة ، بأن يثبت أحدهما

المجتهد . ومنه تعارض العلامات البالغة على الأحكام المختلفة ، كما اذا انتهب نوع من المتاع ينذر وجود مثله من غير الانتهاب ، فيرى مثله في يد رجل ورع ، فيدل ما ينفيه الآخر . فالتعارض الذي يتكلم فيه الأصوليون واقع بين الدليلين أنفسهما ، فيجىء الترجيح بينهما من جهة المتن أو السند أو المعنى أو أمر خارج . أما أنواع التعارض التي ذكرها المؤلف في هذه المسألة أولا وآخرا — إذا استثنينا تعارض القولين على المقعد — فانها ليست في شيء من تعارض الدليلين الذي أفاض فيه الأصوليون ، إذ الأدلة في هذه الأنواع لا تعارض فيها باعتبارها في أنفسها ، وإنما التعارض فيها باعتبار التطبيق وتحقيق المناط في محل الحكم ، وقد قال المؤلف في المسألة الثالثة من التشابه في الأدلة ما حاصله أن التشابه الراجع الى المناط ليس راجعا الى الأدلة ، فالنهي عن أكل الميتة واضح والأذن في أكل المذكية واضح ، والاستنباه عند اختلاطهما في المأكول لا في الدليل اه وسبق له في المسألة الرابعة من الاجتهاد ذكر أكثر هذه الأنواع أمثلة لموضوع القاعدة التي أشار إليها في صدر هذه المسألة وهو الوساطة تقع بين طرفين مختلفي الحكم وفيها شبه من كل منهما . وحيث كانت كل هذه الأنواع راجعة الى اختلاف المناط في الوساطة وكان اختلاف المناط ليس من التعارض في الأدلة فلا يصح جعل بعضها من التعارض الحقيقي في الأدلة وبعضها شبيها به وفي معناه . فان كان المؤلف يريد أن ما قبل قوله (كذلك يصح الخ) من باب تعارض الأدلة حقيقة وما بعده من الملحق به فينبر صحيح كما عرفت ، وإن كان يعني أنه يتكلم من أول الأمر على تعارض آخر غير ما ذكره الأصوليون وهو تعارض ليس باعتبار الأدلة في أنفسها بل باعتبار المناط ، وهو ما يشير إليه قوله (تعارض — عليها — الدليلان) وقوله (كما يصح تعارضها — على ذلك الترتيب —) فهو صحيح . لكن يرد عليه أن تعارض الدليلين بهذا المعنى موجود بعينه في تعارض العلامات وما معه كما يرشد إليه قوله بعد (وحقيقة النظر الالتفات الى كل طرف من الطرفين الخ) وصنيعه هنا يوم : خلاف ذلك وأن تعارض العلامات وما معها ليس من جنس ما قبله . وقد يجاب بأن هذه الأنواع وإن اشتركت في أن الكل من باب التعارض الواقع على واسطة بين طرفين لكن المنظور اليه في النوع الأول حصول التعارض بين دليل الطرفين ، وفي باقي الأنواع حصل التعارض أولا وبالذات بين علامتي الطرفين أو سببيهما الخ ، وهو وإن كان يلزم منه تعارض دليلهما على تلك الوساطة ، لكن ليس هو نفس تعارض الدليلين ، فلذلك جعله في معنى تعارض الدليلين لأنه يؤول اليه

في التعارض الذي لا يمكن فيه الجمع ومنه تناقض دليل الطرفين على الوسيلة فتعلق بهما اقرب ٢٩٧

صلاح ذى اليد على أنه حلال ، ويدل ندور مثله من غير النهب على أنه حرام ،
فيتعارضان . ومنه تعارض الأشباه الجارية الى الأحكام المختلفة ؛ كالعبد ، فإنه
آدمى فيجوز مجرى الأحرار في الملك ، ومال فيجوز مجرى سائر الأموال في
سلب الملك . ومنه تعارض الأسباب ؛ كاختلاط الميتة بالذكية ، والزوجة بالأجنبية .
إذ كل واحدة منهما تطرق اليها احتمال وجود السبب المحلل والمحرّم . ومنه تعارض
الشروط ؛ كتعارض البينتين إذ قلنا إن الشهادة شرط في إقضاء الحكم ، فاحدهما
تقتضى إثبات أمر ، والأخرى تقتضى نفيه . وكذلك ما جرى مجرى الأمور داخل
في حكمها

ووجه الترجيح في هذا الضرب غير^(١) منحصر ؛ إذ الوقائع الجزئية النوعية أو
الشخصية لا تنحصر ، ويجازى العادات تقضى بعدم الاتفاق بين الجزئيات بحيث
يحكم على كل جزئى بحكم جزئى واحد ، بل لا بد من ضمائم تحتف ، وقرائن تترن ،
كما يمكن تأثيره في الحكم المقرر ، فيمتنع إجراؤه في جميع الجزئيات . وهذا أمر
مشاهد معلوم . وإذا كان كذلك فوجوه^(٢) الترجيح جارية مجرى الأدلة الواردة
على محل التعارض ، فلا يمكن في هذه الحال الإحالة على نظر المجتهد فيه . وقد
تعلم لهذا المعنى تقرير في أول^(٣) كتاب الاجتهاد . وحقيقة النظر الالتفات الى
(١) أى بخلاف وجوه الترجيح في التعارض الواقع بين نفس الدليلين ، فقد حصرها
الأصوليون في الأنواع الأربعة التي أشرنا إليها ، وأضافوا إليها ترجيح الاقيسة .
وما معها ، فصارت ستة أنواع

(٢) هل وجوه الترجيح هي الجارية مجرى الأدلة المذكورة ؟ أم أن العلامات
والأشباه والأسباب المتعارضة هي الجارية هذا المجرى ، فتحتاج الى نظر المجتهدين
فيها من أهل الذكر والخبرة في كل نوع منها ؟ إلا أن يقال إنه يعنى بوجوه الترجيح
هذه الأسباب والعلامات الخ . ولا ينافيه قوله بعد (أيهما أسعد أو أغلب الخ)
(٣) في المسألة الأولى منه ، حيث بسط الكلام في الاجتهاد في تحقيق المناط .
وهذا يؤيد ما قررناه في هذا المقام وأن الكلام كله مسوق في تحقيق المناط ، لا في
التعارض الذى فصله الأصوليون ولا في نوع منه ، إنما هو نوع آخر شبيه به

كل طرف من الطرفين أيهما أسعد ^(١) وأغلب أو أقرب بالنسبة إلى تلك الوساطة فينبئ على ^(٢) إلحاقها به من غير مراعاة للطرف الآخر أو مع مراعاته ^(٣) كمسألة العبد في منهب مالك ^(٤) ومن خالفه ، وأشباهاها

فصل

هذا وجه النظر في الضرب الأول على ظاهر كلام ^(٥) الأصوليين . وإذا تأملنا المعنى فيه وجدناه راجعا ^(٦) إلى الضرب الثاني ، وأن الترجيح راجع إلى وجه

(١) أي أقوى وأنسب

(٢) لعل الصواب (فينبئ عليها إلحاقها) . وهو راجع لكل واحد من الثلاثة منفردة أو مجتمعة

(٣) عند مراعاة الطرفين كيف يكون من الضرب الأول الذي لا يمكن فيه الجمع ؟ مع أنه في هذه الحالة يكون عمل الطرفين المتعارضين إعمالا جزئيا في كل منهما ، فلم يبلغ أحدهما ولم يعمل الآخر إعمالا كلياً . فوضعه هذه المسألة للضرب الذي لا يمكن فيه الجمع إنما هو باعتبار الغالب . وسيأتى له كلام في المسألة الثالثة

(٤) ففنده أن يملك ملكا غير تام ، وعند غيره لا يملك رأسا . ولكل تقريره (٥) أي حيث اشتغلوا بترجيح أحد الدليلين بالمرجحات التي تقتضي اعتماد أحد الدليلين وإهمال الآخر ، وهذا لا يكون إلا إذا كان مما لا يمكن فيه الجمع . ولكن قد سبق لنا ذكر شيء من أمثلة ما اعتبروا فيه الجمع بأعمال الدليلين

(٦) ظاهره أن كل ما حكم عليه الأصوليون بعدم إمكان الجمع فيه يرجع إلى الضرب الثاني الذي فيه إما الجمع أو الإبطال لأحدهما ، فلا تبقى معارضة مطلقة . فإن كان هذا مراده حقيقة يريد به القضاء على باب التعادل والترجيح فانه لم يصل إليه ، وذلك لأن الصور التي ذكرها في المسألة الثالثة على فرض أنها حاصرة للصور المعقولة في التعارض فإن الأحكام لم تستوف في الصورة الثانية ، فإين الجزئيين الداختلين تحت كلية واحدة لا ينحصر حكمه في الإبطال بالطرق التي أشار إليها أو الأعمال الذي ذكره ، بل هناك شيء كثير ، بل أكثر ما ذكر في باب التعادل والترجيح ليس فيه إبطال أحد الدليلين بالنسخ وما معه ، ولا إعمال الدليلين معا . فبقى ما قالوه كما هو ولم يرجع الضرب الأول إلى الثاني

من الجمع ^(١) وإبطال ^(٢) أحد المتعارضين ، حسبما يذكّر على أثر هذا بحول الله تعالى .

وأما ما يمكن فيه الجمع وهي :

﴿ المسألة الثالثة ﴾

فنتقول : لتعارض الأدلة في هذا الضرب صور :

(إحداهما) أن يكون في جهة كلية مع جهة جزئية تحتها ؛ كالكذب المحرم مع الكذب للإصلاح بين الزوجين ، وقتل المسلم المحرم مع القتل قصاصا أو بالزنى فهو إما أن يكون الجزئي رخصة في ذلك السكلي أولا . وعلى كل تقدير فقد مر في هذا الكتاب ما يقتبس منه الحكم ^(٣) تعارضا وترجيحا ، وذلك في كتاب الأحكام وكتاب الأدلة فلا فائدة في التكرار
(والثانية) أن يقع في جهتين جزئيتين كلتاها داخلة تحت كلية واحدة ،

(١) الصواب (أو) ليتفق مع المسألة الثالثة

(٢) هذا إنما يظهر فيما سذكّر في المسألة الثالثة في الصورة الثانية في الأمر الأول منها فإنه هو الذي فيه إبطال أحد الدليلين إبطالا حقيقيا . أما ما رجحوا فيه دليلا على آخر بالمرجحات المتعلقة بالمتن أو السند أو المعنى أو بخارج . مع اعترافهم بأنه لا يزال الدليل قابلا لأن يكون صحيحا غاية أنه وجدل مقابله ما يقتضي الظن بأرجحيته . فلا يكون فيه إبطال أحدهما إبطالا حقيقيا . وتسمية ما ذكره من نسخ أحدهما وما معه جمعا بين الدليلين بعيد من جهة المعنى ، وقد اعترف بذلك حيث يقول (لم يمكن فرض اجتماع دليلين في تعارضا) وعليه فادخال هذا النوع في التعارض ثم دعوى أنه مما أمكن فيه الجمع لا يحصل له

(٣) وحصله إعمال الدليلين ، كما سبق في مسألة شرب العسل لصاحب الصرافى
كتاب الأدلة

كتعارض حديثين ^(١) أو قياسين أو علامتين ^(٢) على جزئية واحدة ، وكثيراً ما يذكره الأصوليون في الضرب الأول الذي لا يمكن ^(٣) فيه الجمع . ولكن وجه النظر فيه أن التعارض إذا ظهر فلا بد من أحد أمرين : « إما الحكم على أحد الدليلين بالإهمال » فيبقى الآخر هو العمل لا غير ، وذلك لا يصح إلا مع فرض ^(٤) إبطاله بكونه منسوخاً ، أو تطريق غلط أو وهم في السند أو في المتن إن كان خبر آحاد ، أو كونه مظلوناً يمارض مقطوعاً به ^(٥) إلى غير ذلك من الوجوه القاذحة في اعتبار ذلك القليل . وإذا فرض أحدهما الأشياء لم يمكن فرض اجتماع دليلين فيتعارضا ، وقد سلموا أن أحدهما منسوخاً لا يعد مغارضا ، فكذلك مافى دليلين ^(٦) فالحكم إذاً للدليل الثابت عند المجتهد كما لو انفرد عن معارض من أصل .

(١) وانظر لم يذكر تعارض آيتين ؟ ولعله لا يقول بتعارضهما لأنهما قطعتان . ولكن التعارض واقع باعتبار الدلالة الظنية ، وللحديثين المتواترين حكم الآيتين . وقد أطلق في الحديثين . وقد عرفت أن الكلام في التعارض صورة فقط لا في التعارض الحقيقي ، لأنه لا يقع في الشريعة مطلقا . فلا فرق بين القطعي وغيره

(٢) أى كما صنع هو في تعارض العلامتين . وقد توسع هنا في العلامة لجمعها شاملة السنيين والشبهين ، إلى غير ذلك مما يكون فيه تحقيق المناط

(٣) أى مع أن هذه الصورة قد تكون مما يمكن فيه ذلك ، كما يذكره في الأمر الثاني .

(٤) كلامه - كما عرفت - قاصر على ما يتأتى فيه القدر في اعتبار الدليل ، ولا يشمل ما إذا ترجح فقط أحد الدليلين المتعارضين بالمرجحات المشهورة مع بقاء الاعتراف بصحة الدليل المهمل ، مع أن هذا النوع هو الذي عليه معظم باب التعادل والترجيح عندهم

(٥) هذا على رأى . والتحقيق ما عرفته من أنه يتأتى التعارض بين الكتاب والسنة لأنه ليس المراد به التناقض والتعارض الحقيقي ، بل التعارض في الشرعيات صوري فقط ، وبذلك نسخت السنة الكتاب وخصصته الخ ، ولا يعد كون السنة مظلونة المتن قدحا فيها في مقابلة قطعي الكتاب الظني الدلالة . إلا أن يكون مراده به الدليل المقطوع به من جميع الوجوه إذا قابله ظني

(٦) أى من طريق التلط والرم الخ ، ما أشار إليه

« والأمر الثاني الحكم عليهما معا بالأعمال » ^(١) ويلزم من هذا أن لا يتوارد الدليلان على محل التعارض من وجه واحد ، لأنه محال مع فرض أعمالهما فيه . فأما يتواردان من وجهين ، وإذا ذاك يرتفع التعارض ألبتة إلا أن هذا الأعمال متارة ، يرد على محل التعارض ، كما في مسألة العبد في رأى مالك ، فإنه أعمل حكم الملك له من وجه ، وأهمل ذلك من وجه . « وتارة » ينخص ^(٢) أحد الدليلين فلا يتواردان على محل التعارض معاً ، بل يعمل في غيره ويهمل بالنسبة اليه لمضى اقتضى ذلك . ويدخل تحت هذا الوجه كل ما يستثنيه المجتهد صاحب النظر في تحقيق المناط الخاص المذكور في أول كتاب الاجتهاد ، وكذلك في فرض الكفاية المذكور في كتاب الأحكام ^(٣)

(والصورة الثالثة) أن يقع التعارض في جهتين جزئيتين لا تدخل ^(٤) إحداهما تحت الأخرى ولا ترجعان إلى كلية واحدة ، كاللطف لا يجد ماء ولا متبعا . فهو بين أن يترك مقتضى : (أقيموا الصلاة) لتقتضى (إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا) إلى آخرها ، أو يمسك ، فإن الصلاة راجعة إلى كلية من الضروريات ، والطهارة

-
- (١) راجع كتب الأصول ، فيها من هذا النوع كثير من الأمثلة
 (٢) أى فيعمل الدليلين لكن ينخص كل واحد منهما ببعض الجزئيات ، بضم قيود أو رفع بعضها ، كما تقدم في تحقيق المناط الخاص ، وكما تقدم لنا في حديث (خير الشهود) حيث حمل كل على محل خاص به من حق الله وحق الآدمي . وسيأتى له تمثيله بالميل في التميم
 (٣) قال هناك إن فرض الجهاد كفاية يجب أن ينخص بمن فيه غناء ونجدة ، فلا إثم على من ليس كذلك إذا لم تقم به الأمة . وكذا مثل الولاية العامة ، الخ ما قال . فهذا فيه تخصيص لأحد الدليلين بقيد يراعى فيه ، حتى لا يتعارض دليل طلب الجهاد كفاية مع دليل (لا يكلف الله نفسا إلا وسعها) إذا تسلط الدليلان على محل واحد
 (٤) احتاج له لأن المراد بالجزئى النوعى . وقد حقق بهذا القيد مخالفة هذه الصورة للصورة الأولى وحق بقوله (ولا ترجعان) مخالفتها للصورة الثانية

راجعة الى كلية من التحسينيات على قول^(١) من قال بذلك . او معارضة (أقيموا الصلاة) لقوله (وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره) بالنسبة الى من التبتست عليه القبلة . فالأصل أن الجزئي راجع في الترجيح الى أصله الكلي ، فان رجح الكلي فكذلك^(٢) جزئيه ، أو لم يرجح جزئيه مثله ، لأن الجزئي معتبر بكليه ، وقد ثبت ترجيحه ، فكذلك يترجح جزئيه . وأيضاً فقد تقدم أن الجزئي خادم لكليه ، وليس الكلي بموجود في الخارج الا في الجزئي ، فهو الحامل^(٣) له ، حتى اذا انخرم قد ينخرم الكلي ، فهذا اذا متضمن له : فلورجح غيره من الجزئيات غير الداخلة معه في كليه لازم ترجيح ذلك الغير على الكلي ، وقد فرضنا أن الكلي المفروض هو المقدم على الآخر ، فلا بد من تقديم جزئيه كذلك . وقد انجر في هذه الصورة حكم الكليات^(٤) الشاملة لهذه الجزئيات ، فلا حاجة الى الكلام فيها مع أن أحكامها مقتبسة من كتاب المقاصد من هذا الكتاب والحمد لله

(والصورة الرابعة)^(٥) أن يقع التعارض في كليتين من نوع واحد . وهذا في

(١) أما إذا قلنا إنها من المكملات لنفس الصلاة فيقال فيها ما سبق في القبلة . والظاهر أنه لا فرق بين القبلة والطهارة ، فكل شرط سابق على الدخول في الصلاة ومستصحب فيها

(٢) أي فيصلي بلا وضوء ولا تيمم ، كما هو بعض الأقوال في مذهب مالك . وقد يقال كيف يكون استقبال القبلة ليس من كلية الصلاة مع أنه شرط ؟ إلا أن يقال أنه شرط خارج عنها ، فهو مكمل ، والمكمل إذا عاد بسببه إعمال المكمل ألغى

(٣) أي الذي يتحقق فيه كالعرض مع المعروض

(٤) أي أنه وإن كان التعارض المفروض بين جزئيتين ، إلا أنه انجر معه الكلام في تعارض الكليتين اللذين ليسا من نوع واحد . وحكمه قد علم من بيان حكم الجزئيين الداخلين في هذين الكليتين ، فيرجح كلي الضروريات على كلي الحاجيات مثلاً ، وهكذا

(٥) بقي أنهم ذكروا من صور التعارض ما كان بين الدليلين عموم وخصوص . وجهي ، كما في حديث (لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب) منع حديث (قراءة الامام

ظاهره شنيع ، ولكنه في التحصيل صحيح .

ووجه شناعته أن الكليات الشرعية قد مر أنها قطعية لا مدخل فيها للظن ،
وتعارض القطعيات محال .

وأما وجه الصحة فعلى ترتيب يمكن الجمع بينهما فيه إذا كان الموضوع له .
اعتباران فلا يكون تعارضاً في الحقيقة . وكذلك الجزئيان ^(١) إذا دخلتا تحت كلي
واحد وكان موضوعهما واحداً إلا أنه اعتباران

فالجزئيان أمثلتهما كثيرة ، وقد مر منها ^(٢) ومن الأمثلة الميل ونحوه في
تحديد طلب الماء للطهور ، قد يكون فيه مشقة بالنسبة إلى شخص فيباح له التيمم ،
ولا يشق بالنسبة إلى آخر فيمنع من التيمم ، فقد تعارض على الميل دليلان لكن
بالنسبة إلى شخصين . وهكذا ركوب البحر يمنع منه بعض ويباح لبعض ، والزمان
واحد ، لكن بالنسبة إلى ظن السلامة والفرق ، وأشباه ذلك .

قراءة المأموم) . فالأول يقتضي أن الفاتحة واجبة على المأموم ، والثاني يقتضي أن
المأموم يكفيه عنها قراءة إمامه لها ، فعموم كل منهما يقابله خصوص الآخر ويعارضه .
وكذا ما بين حديث (من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها) وحديث
النهي عن الصلاة عند طلوع الشمس وغروبها ، ولا يخفى أنهما جزئيان كلناهما داخلة
تحت كلية الصلاة ، وقد أعملوا كلا من الدليلين على خلاف في طريق الأعمال . ويمكن
إدخال ذلك في الصورة الثانية في الأمر الثاني . أما مالك فقد التمس إزالة المعارضة
في مسألة الفاتحة من خارج عنها ، وهو حديث جابر قال صلى الله عليه وسلم : (من
صلى ركعة لم يقرأ فيها بأم القرآن فلم يصل إلا أن يكون وراء الإمام) وعلى كل
حال فقد أعملهما معاً

(١) أعاده وبمثل له مع دخوله في الأمر الثاني من الصورة الثانية ليرتب عليه
بيان الكليين إذا تعارضاً وكان لهما اعتباران ، لانهما مثلها في ذلك ، كما قال (وأما
التعارض في الكليين على ذلك الاعتبار)

(٢) أي كما في المسائل التي أشار إليها فيما يستثني المجتهد في تحقيق المناط الخاص .
وما ذكر معه

وأما التعارض في السكّين على ذلك الاعتبار فلنذكر له مثالا عاما يقاس عليه ماسواه ان شاء الله .

وذلك أن الله تعالى وصف الدنيا بوصفين كالتضادين ^(١) « وصف » يقتضى خيها وعدم الالتفات اليها وترك اعتبارها . « ووصف » يقتضى مدحها والالتفات اليها وأخذ ما فيها بيد القبول ، على لأنه شئ عظيم مهدي من ملك عظيم (فالأول) له وجهان :

« أحدها » أنها لا جدوى لها ولا محصول عندها ومن ذلك قوله تعالى : (إنما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم) . الآية ^(٢) فأخبر أنها مثل اللعب والهوى الذى لا يوجد فى شئ ، ولا تقع فيه إلا مجرد الحركات والسكنات التى لا طائل تحتها ولا فائدة وراءها . وقوله تعالى : (وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور) فإثباتها فى الغرور المذموم العاقبة . وقوله تعالى : (وما الحياة الدنيا إلا لهو ولعب وإن الدار الآخرة لهى الحيوان) وقوله تعالى : (زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين — الى قوله : ذلك متاع الحياة الدنيا) . وقال : (المال والبنون زينة الحياة الدنيا) الى غير ذلك من الآيات . وكذلك الأحاديث فى هذا المعنى ، كقوله : « لو كانت الدنيا تزن عند الله جناح بعوضة ما سقى الكافر منها شربة »

(١) وإنما كان هذا الوصفان كليين لأنهما فى معنى : « كل ما اشتملت عليه الحياة الدنيا مذموم » ، وكل ما اشتملت عليه الحياة الدنيا ممدوح ونافع ، وإنما لم يجعلهما متضادين حقيقة لوجود الاعتبارين المشار إليهما أيضا فان ما ذكر من الآيات والأحاديث ليس صريحا فى الوصفين المذكورين ، ولكنه يفهم منه ذلك وإنما قال (يقتضى) ووسط الوجهين المذكورين فى كل منهما كقائمة يتقل ذهنهتا إلى وصف الذم ، ثم بين التضاد بين الوجوه المقتضية للوصفين . وسأبقى له بعد تمام البيان أن يقول (فالوصفان إذا متضادان)

(٢) أى إلى قوله والأولاد . وأما قوله (كمثل غيث الخ) فظاهر دخوله فى الوجه الثانى

ماء^(١) وهي كثيرة جداً . وعلى هذا المتوال نسج الزهاد ما قتل عنهم^(٢) من خم الدنيا وأنها لا شيء .

« والثاني » أنها كالظلم الزائل والحلم المنقطع . ومن ذلك قوله تعالى : (إنما مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء فاختلط به نبات الأرض — إلى قوله : كأن لم تكن بالأمس) وقوله : (إنما هذه الحياة الدنيا متاع^(٣)) . وقوله : (لا يفرئك قلب الذين كفروا في البلاد . متاع قليل) الآية ! وقوله : (إنما مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء فاختلط به نبات الأرض فأصبح هشيما تذروه الرياح) وغير ذلك من الآيات المفهم معنى الاقطاع والزوال ، وبذلك نصير كأن لم تكن . والأحاديث في هذا أيضاً كثيرة ، كقوله عليه الصلاة والسلام : « مالى وللدنيا ؟! أنا فى الدنيا إلا كراكب تحته شجرة ثم راح وتركها »^(٤) وهو حادى الزهاد إلى الدار الباقية

(١) أخرجه الترمذى ومصححه

(٢) جعل الغزالي شؤون الحياة الدنيا ثلاثة أقسام : (الاول) ما يصحبك منها إلى الآخرة وتبقى معك ثمرته بعد الموت . وهو العلم بالله والعمل أى العبادة الخالصة . فهذه هى الدنيا الممدوحة (والثاني) المقابل له على الطرف الاقصى وهو كل ما فيه حظ عاجل ولا ثمرة له فى الآخرة ، كالتلذذ بالمعاصى والتنعيم بالمباحات الزائدة عن الحاجة ، حتى يعد داخلا فى جملة الرفاهية والرعونات ، كالتسليم بالقناطر الملقطة من الذهب والفضة والحيل المسومة والانعام والحرث والخدم من الغلمان والجواري والمواشى والقصور ورفع الثياب وما إلى ذلك ، لحظ العبد من هذا كله من الدنيا المذمومة (والقسم الثالث) متوسط بين الطرفين وهو الحظ العاجل المعين على أعمال الآخرة ، كقدر القوت من الطعام وما يحتاج إليه من اللباس وكل ما لا بد منه للإنسان فى بقائه وصحته التى يتوصل بها إلى العلم والعمل

(٣) فى سورة غافر

(٤) عن ابن مسعود رضى الله عنه قال : دخلت على رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد نام على رمال حصير وقد أثر فى جنبه ، فقلت يا رسول الله لو اتخذنا لك

﴿ وأما الثاني ﴾ من الوصفين فله وجهان أيضاً :

« أحدها » ما فيها من الدلالة على وجود الصانع ووحديته وصفاته العلى ، وعلى النار الآخرة ؛ كقوله تعالى : (أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَيْنَاهَا ، وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ — إِلَى : كَذَلِكَ الْخُرُوجُ) وقوله : (أَمْ نَجْعَلُ الْأَرْضَ قَوَارِيرًا وَجَعَلْنَا خِلَافًا أَنْهَارًا) الآية ١ وقوله : (يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِنْ بَعْثِ النَّبِيِّ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ) الآية ١ وقوله : (قُلْ لِلَّهِ الْأَرْضُ وَمَنْ فِيهَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ؟ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ) إلى غير ذلك من الآيات التي هي دلائل على العقائد ويبراهين على التوحيد

« والثاني » أنها من نعم الله بها على عباده ، وتعرف اليهم بها في أثناء ذلك ، واعتبرها ودعا إليها بنصبها لهم ^(١) وبها فيهم ، كقوله تعالى : (اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ — إِلَى قَوْلِهِ : وَإِنْ تَعَدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا) ^(٢) وقوله : (الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً) الآية ١ وقوله (هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لَكُمْ مِنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ — إِلَى قَوْلِهِ : وَإِنْ تَعَدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا) وفيها : (وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِمَّا خَلَقَ ظِلَالًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنَ الْجِبَالِ أَكْنَانًا) الآية ١ وفي أول السورة : (وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنْفَعٌ مِنْهَا تَأْكُلُونَ — ثُمَّ قَالَ : (وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرْيَعُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ — ثُمَّ قَالَ : وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً) فامتن تعالى ههنا وعرف بنعم من جعلها الجمال والزينة ، وهو الذي نعم به الدنيا في قوله : (إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَمِيسَةٌ وَهِيَ زِينَةٌ) إلى غير ذلك ، بل حين عرف بنعم الآخرة امتن بأمثاله في الدنيا : وَلَا تَجْعَلْ بَيْنَكَ وَبَيْنَ الْحَصِيرِ يَتَيْكَ مِنْهُ ؟ فقال (مَالِي وَلِلدُّنْيَا ؟ مَا أَنَا وَالْدُّنْيَا ؟) لا كراكب استظل تحت شجرة ثم راح وتركها) أخرجه الترمذي وصححه

(١) أى وبمثل قوله تعالى (كُلُوا مِنْ رِزْقِ رَبِّكُمْ)

(٢) في سورة إبراهيم

كقوله: (في سدرٍ مخضودٍ وطلحٍ منضودٍ ، وظلٍ ممدودٍ) وهو قوله : (واللهُ جعل لكم مما خلق ظلالاً) وقال : (ولهم فيها أزواج مطهرةً) ، وقال : (واللهُ جعل لكم من أنفسكم أزواجاً) . وهو كثير ، حتى إنه قال في الجنة : (فيها أنهارٌ من ماءٍ غير آسنٍ) إلى آخر أنواع الأنهار الأربعة ، وقال : (واللهُ أنزل من السماء ماءً فأحيا به الأرضَ بعد موتها — إلى أن قال : وأوحى ربك إلى النخل أن اتصفي من الجبالِ يُونثا — إلى قوله : فيه شفاء للناس) وهو كثير أيضاً .

فأنزل الأحكام ، وشرع الحلال والحرام ، تخليصاً لهذه النعم التي خلقها لنا من شوائب الكدورات الدنيويات والأخرويات . وقال تعالى : (من عمل صالحاً من ذكرٍ أو أنثى وهو مؤمنٌ فلنُحْيِيَنَّه حياءً طيباً) يعني في الدنيا ^(١) (ولنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ) يعني في الآخرة . وقال حين امتن بالنعم . (كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْبِهِ) (كُلُوا مِنْ رِزْقِ رَبِّكُمْ وَاشْكُرُوا لَهُ بَلْدَةً طَيِّبَةً رَبُّ غَفُورٌ) وقال في بعضها : (ولتبتغوا من فضله) فقد طلب الدنيا فضلاً ، كما عد حب الإيمان وبغض الكفر فضلاً

والدلائل أكثر من الاستقصاء

فاقتضى الوصف الأول المضادة للثاني ؛ فالوجه الأول من الوصف الأول يضاد هذا الوجه الأخير من الوصف الثاني ، وهو ظاهر ، لأن عدم اعتبارها وأنها مجرد لعب لا محصل له مضادٌ لكونها نعمة وفضلاً . والوجه الثاني من الوصف الأول مضاد للآخر من الوصف الثاني ، لأن كونها زائلةً وظلاً يقتلص عما قريب مضادٌ لكونها براهين على وجود الباري ووحدانيته وإتصافه بصفات الكمال ، وعلى أن الآخرة حق . فهي مرة يرى فيها الحق في كل ما هو حق ، وهذا لا تنفصل ^(١) هو رأى بعض المفسرين وأولى ما قيل بناء على هذا التفسير أنها الحياة التي تصحبها القناعة قائم لا يطلب عيش في الدنيا لغير القانع ، وذلك مشاهد معروف ، وقيل حياة طيبة يعني في الجنة ، لأنها حياة بلا موت ، وغنى بلا فقر ، وصحة بلا سقم ، وملك بلا هلك ، وسعادة بلا شقاوة

الدنيا فيه من الآخرة ، بل هو في الدنيا لا يفي ، لأنها اذا كانت موضوعة لأمر وهو العلم الذي تعطيه ، فذلك الأمر موجود فيها تحقيقه ، وهو لا يفي وإن في منها ما يظهر للحس ، وذلك المعنى ينتقل الى (١) الآخرة فتكون هنالك نعميا . فالحاصل أن ما بُث فيها من النعم التي وضعت (٢) عنواناً عليه — كجعل اللفظ دليلاً على المعنى — باقٍ وإن في العنوان . وذلك ضد كونها منقضية باحلاق . فالوصفان اذا متضادان . والشرعية منزهة عن التضاد ، مبرأة عن الاختلاف ، فآدم من ذلك أن (٣) توارد الوصفين على جهتين مختلفتين ، أحواليتين متنافيتين ، يبانه أن لها نظرين :

(أحدهما) نظر مجرد من الحكمة التي وضعت لها الدنيا من كونها متعرفاً متعرفاً للحق ، ومستحقاً لل شكر الواضع لها ، بل إنما يعتبر فيها كونها عيشاً ومقتنعاً كالفات ، وما لا للشهوات ، انتظاماً في سلك البهائم ، فظاهر أنها من هذه الجهة قشر بلا لب ، ولعب بلا جد ، وباطل بلا حق ، لأن صاحب هذا النظر لم ينك منها إلا ما كولا ومشروبا ، وملبوسا ومنكوحا ومركوبا ، من غير زائد ، ثم يزول عن قريب ، فلا يبقى منه شيء . فذلك كأضفان الأحلام . فكل ما وصفته الشرعية فيها على هذا الوجه حق ، وهو نظر الكفار الذين لم يبصروا منها إلا ما قال تعالى من أنها لعب ولهو وزينة وغير ذلك مما وصفها به ، ولذلك صارت أعمالهم (كسرابٍ بقيّةٍ يحسبهُ الظمآنُ ماءً حتى إذا جاءهُ لم يجدهُ شيئاً) وفي الآية الأخرى : (وقدِ منّا الى ما عملوا من عمل فجعلناه هباءً منثوراً)

- (١) كما سبق آنفاً في كلام النزالي في القسم الأول
(٢) أي هذه النعم وضعت عنواناً على العلم الذي تعطيه ، وهو العقائد المتعلقة بوحداية الله وصفاته العلى وتجيده وتقديسه
(٣) أي فوجب بسبب هذا التعارض أن يحمل كل من الدليلين على حال واعتبار غير ما يحمل عليه الآخر

(والثاني) فظهر غير مجرد من الحكمة التي وضعت لها الدنيا ، فظاهر أنها ملأى من المعارف والحكم ، مبنوث فيها من كل شيء خطير مما لا يقدر على تأدية شكر بعضه . فاذا نظر اليها العاقل وجد كل نعمة فيها يجب شكرها ، فالتدب إلى ذلك حسب قدرته وتيسرته ، وصار ذلك القشر محسواً لباً ، بل صار القشر نفسه لباً ؛ لأن الجميع نعمٌ طالبة للعبد أن يتألمها فيشكر الله بها وعليها ، والبرهان^(١) مشتمل على النتيجة بالقوة أو بالفعل ، فلا دق ولا جِل في هذه الوجوه الا والقتل عاجز عن بلوغ أدنى ما فيه من الحكم والنعمة . ومن ههنا أخبر تعالى عن الدنيا بأنها جِدٌّ وأنها حق ؛ كقوله تعالى : (اَلْحَسِبْتُمْ اَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا ؟) ، وقوله : (وما خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا) ، وقوله : (وما خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِينَ ، مَا خَلَقْنَاهَا إِلَّا بِالْحَقِّ) (أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ) الى غير ذلك . ولأجل هذا صارت أعمال أهل النظر^(٢) معتبرةٌ مثبتة ، حتى قيل : (فلهم أجرٌ غير ممنون)^(٣) (من عمل صالحاً من ذكراً أو أنثى وهو مؤمنٌ فلنُصَّيْنَهُ حَيَاةً طَيِّبَةً)^(٤) فالدنيا من جهة النظر الأول منومة ؛ وليست بمنومة من جهة النظر الثاني ، بل هي محودة . فلمها بإطلاق لا يستقيم ، كما أن مدحها بإطلاق لا يستقيم . والأخذ

(١) تشبيه للتقريب

(٢) لعل الأصل (أهل هذا النظر)

(٣) أى غير مقطوع كما أن أعمالهم غير مقطوعة ولا فانية ، ويظهر أن غرضه أن أجزم في الآخرة غير مقطوع عن عملهم في الدنيا بل متصل به حتى يظهر ارتباط الكلام في سياق الاستدلال

(٤) إذا اقتصر على ما ذكره في الآية وكان المراد الحياة في الدنيا كما سبق له في معناها فلا يظهر وجه ارتباطه بما يستدل عليه من استقرار الأعمال الصالحة واتصالها بالآخرة وإن كان المراد الحياة في الآخرة كما هو رأى بعض المفسرين صح وعلى الأول كان المناسب إثبات بقية الآية (ولنجزينهم الخ)

لها من الجهة الأولى مذموم ، يسمى أخذه رغبة في الدنيا وحبا في العاجلة ؛ وضده هو الزهد فيها ، وهو تركها من تلك الجهة ، ولا شك أن تركها من تلك الجهة مطلوب . والأخذ لها من الجهة الثانية غير مذموم ، ولا يسمى أخذه رغبة فيها ، ولا الزهد فيها من هذه الجهة محمود ، بل يسمى سفها وكسلا وتبذيرا . ومن هنا وجب الجرح على صاحب هذه الحالة ^(١) شرعا ، ولأجله كان الصحابة طالبين لها ، مشتغلين بها ، عاملين فيها ؛ لأنها من هذه الجهة عون على شكر الله عليها ، وعلى اتعاذها مركبا للآخرة ، وهم كانوا أزهد الناس فيها ، وأورع الناس في كسبها . فربما سمع أخبارهم في طلبها من يتوهم أنهم طالبون لها من الجهة الأولى ، لجملة بهذا الاعتبار ، وحاش لله من ذلك ، إنما طلبوها من الجهة الثانية فصار طلبهم لها من جملة عباداتهم ، كما أنهم تركوا طلبها من الجهة الأولى فكان ذلك أيضا من جملة عباداتهم رضى الله عنهم ، وألحقنا بهم ، وحشرنا معهم ، ووقفنا لما وقفهم له بجنه وكرمه .

فتأمل هذا الفصل ؛ فإن فيه رفع شبه كثيرة ترد على الناظر في الشريعة وفي أحوال أهلها . وفيه رفع مغالط تعترض للسالكين لطريق الآخرة ، فيفهمون الزهد وترك الدنيا على غير وجهه ، كما يفهمون طلبها على غير وجهه ، فيمدحون مالا يمدح شرعا ، ويذمون مالا يذم شرعا . وفيه أيضا من القوائد فصل القضية بين المختلفين في مسألة الفقر والغنى ، وأن ليس الفقر أفضل من الغنى بإطلاق ، ولا الغنى أفضل بإطلاق ، بل الأمر في ذلك يتفصل ؛ فإن الغنى إذا أمال إلى إثارة العاجلة كان بالنسبة إلى صاحبه مذموما ، وكان الفقر أفضل منه . وإن أمال إلى إثارة الآجلة فأنفقه ^(٢) في وجهه ، والاستعانة به على التزود للمعاد ، فهو أفضل من الفقر . والله الموفق بفضلته

(١) أى حالة التبذير يوضعها في غير موضعها

(٢) لعله (بانفاقه)

فصل

واعلم أن أكثر أحكام هذا النظر مذكور في أثناء ^(١) الكتاب ؛ فلذلك اختصر القول فيه . وأيضاً فإن ثم أحكاماً آخر تتعلق به ، قلنا ذكرها الأصوليون ، ولكنها بالنسبة إلى أصول هذا الكتاب كالفرع ، فلم نعرض لها ؛ لأن المضطلع بها يدرك الحكم فيها بأيسر النظر والله المستعان . وإنما ذكر هنا ما هو كالضابط للحاصر ، والأصل العتيد ، لمن تشوف إلى ضوابط التعارض والترجيح .

النظر الثاني

في أحكام السؤال والجواب وهو علم الجدل

وقد صنف الناس فيه من متقدم ومتأخر
والذي يليق منه بغرض هذا الكتاب فرض مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾

إن السؤال إما أن يقع من عالم أو غير عالم . وأعني بالعالم المجتهد ؛ وغير العالم المتقاع . وعلى كلا التقديرين إما أن يكون المسئول عالماً أو غير عالم . فهذه أربعة أقسام ^{للعالم}

(الأول) سؤال العالم وذلك في المشروع ^(٢) يقع على وجوه ؛ كتحقيق

(١) ولذا تراه اتبع فيه طريقة الاحالة على ما سبق خمس مرات ، يعين في كل منها الموضوع المحال عليه مما يؤخذ منه حكم المسألة التي هو بصدد بيانها .

(٢) أي وأما غير المشروع فهو أن يسأله عن حكم حادثة نزلت به مثلاً بما يجب عليه أن يرجع فيه إلى اجتهاد نفسه . بحيث لا يجوز له أن يقلد مجتهداً آخر والوجه الستة التي ذكرها خارجة عن موضوع التقليد الممنوع

ماحصل ، أو رفع اشكال عن له ، وتذكر ماخشي عليه النسيان ، أو تنبيه المسئول على خطأ يورده مورد الاستفادة ، أو نياية منه عن الحاضرين من المتعلمين ، أو تحصيل ما عسى أن يكون فاته من العلم ^(١)

(والثاني) سؤال المتعلم لمثله . وذلك أيضا يكون على وجوه ؛ كذا كثرته له بما سمع ، أو طلبه منه ما لم يسمع مما سمعه المسئول ، أو تمرنه معه في المسائل قبل لقاء العالم ، أو التهندي بقله إلى فهم ما ألقاه العالم

(والثالث) سؤال العالم للمتعلم . وهو على وجوه كذلك ، كتنبيهه على موضع إشكال يطلب رفعه ، أو اختبار عقله أين بلغ ؟ ، والاستماعة بفهمه إن كان لفهمه

فضل ، أو تنبيهه ^(٢) على ما علم ليستدل به على ما لم يعلم (والرابع) وهو الأصل الأول ، سؤال المتعلم للعالم . وهو يرجع إلى طلب علم ^(٣) ما لم يعلم .

فأما الأول والثاني والثالث فالجواب عنه مستحق ^(٤) إن علم ، ما لم يمنع من ذلك عارض ^(٥) معتبر شرعا ، وإلا فالاعتراف بالهجز

وأما الرابع فليس الجواب بمستحق باطلاق ؛ بل فيه تفصيل . فيلزم الجواب .

(١) أي عالم يكن عن اجتهاد ، بل كتنق حديث أو بحث في رواية وما أشبه ذلك .
(٢) وهذه الكلمة القصيرة تضمنت أهم أركان فن التربية العملية المسمى باليداجوجيا ، وهو بناء المعلم تعليم تليذه شيئا جديدا على ما تعلمه قبل ، فقد كان نتيجة لمقدمات ، ثم يصير بعد علمه به مقدمة لمسألة جديدة ، وهكذا

(٣) ويشترك معه فيه بعض وجوه القسم الأول والثاني
(٤) غير بذلك دون مطلوب شرعا ، لأنه قد لا يكون كذلك ، كما يعلم من مراجعة التفاصيل التي ذكرها لهذه الأقسام الثلاثة . أما قوله في الرابع (فليس بمستحق) فإنه أراد به لازما شرعا ، كما يقتضيه قوله (فيلزم الجواب الخ)

(٥) أي كما أشار إليه بعد قوله (وقد لا يجوز) وكما يأتي تفصيله في الفصل الآتي .

إذا كان علما بما سئل عنه متعينا^(١) عليه في نازلة واقعة^(٢) أو في أمر فيه نص^(٣) شرعي بالنسبة إلى المتعلم ، لا مطلقا ، ويكون السائل ممن يحتمل عقله الجواب ، ولا يؤدي السؤال إلى تعمق ولا تكلف ، وهو مما ينبت عليه عمل شرعي ، وأشياء ذلك . وقد لا يلزم الجواب في مواضع ، كما إذا لم يتبين عليه . أو المسألة اجتهدية^(٤) . لا نص فيها للشارع . وقد لا يجوز ، كما إذا لم يحتمل^(٥) عقله الجواب . أو كان فيه تعمق ، أو أكثر من السؤالات التي هي من جنس الأغاليط وفيه نوع اعتراض . ولا بد من ذكر جملة يتبين بها هذا المعنى بحول الله في أثناء المسائل الآتية

﴿ المسألة الثانية ﴾

الإكثار من الأسئلة مذموم

- واللهيل عليه النقل المستفيض من الكتاب والسنة وكلام السلف الصالح .. من ذلك قوله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء^(٦) إن تبد لكم .
- (١) قالوا إن للمفتي رد الفتوى إذا كان في البلد غيره أهلا لها شرعا ، خلافا للطبعي .
- (٢) لأن الاجتهاد إنما يباح عند الضرورة . كذا قال البيهقي ، ثم روى عنه . معاذ : (أيها الناس لا تعجلوا بالبلاء قبل وقوعه)
- (٣) أي وإن لم يقع بالفعل
- (٤) ينظر : هل يجب عليه بذل الوسع عند استيفاء الشروط المذكورة وإن لم يصل ؟ كما كان مالك يفعل ، وهو المنقول عن أبي الخطاب وابن عقيل وغيرهما . فيحمل عليه كلامه بأن الذي لا يلزمه إنما هو جواب المسألة ؛ لأنه قد لا يصل إليه اجتهدا .
- (٥) قال ابن عقيل : في هذا تحريم الاجابة ، ولعله المراد بقول ابن الجوزي : لا ينبغي اه شرح التحرير . وسيأتى أن بعض الأسئلة يشتد فيه النهي ، وبعضها يخف ، والاجابة بحسبه ؛ كما يأتي أيضا أن السؤال المتضمن للاعتراض ومعارضة الكتاب . السنة بالرأى مستقل بسببية النهي يقطع النظر عن كونه من الأغاليط . وعليه فقوله . (وفيه نوع اعتراض) ليس قيدا لما قبله فحقه (أو) كالسنيين قبله
- (٦) والمراد بالأشياء مالا خير لهم فيه من التكاليف الشاقة عليهم ، والأسرار الخفية التي قد يفتضحون بها . وكل ينسوه ، أما الثاني فظاهر وأما الأول فلائذ .

تسؤلكم) الآية! وفي الحديث أنه عليه الصلاة والسلام قرأ: (وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ) الآية! فقال رجل: يا رسول الله أكل عام؟ فأعرض، ثم قال: يا رسول الله أكل عام؟ ثلاثاً، وفي كل ذلك يمرض. وقال في الرابعة: «والذي نفسي بيده لو قلتها لوجبت، ولو وجبت ما قسم بها، ولو لم تقوموا بها لكفرتم». فذروني ما تركتكم»^(١) وفي مثل هذا^(٢) نزلت: (لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ) الآية! وكره عليه الصلاة والسلام المسائل وعابها ونهى عن كثرة السؤال وكان عليه الصلاة والسلام يكره السؤال فيما لم ينزل^(٣) فيه حكم، وقال: «إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها، ونهى عن أشياء فلا تنتهكوها، وحد حلوداً فلا تمتدوها، وعفا عن أشياء رحمة بكم لا عن نسيان فلا تبحثوا عنها»^(٤)

وقال ابن عباس: ما رأيت قوماً خيراً من أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم، السؤال عما لم يكلفوا به ربما كان سبباً في التكليف عقوبة، والخروجهم عن الأدب، وتركهم ما يلقى بهم من التسليم لله من غير تعرض للكميات والكيفيات، كما يشير إليه حديث الحج، وإن لم يقع هذا النوع من العقوبة في هذه الشريعة السمحة. وإذا كان كذلك ظهر أن الاستدلال بالآية فيه قصور عن المدعى، لأنه إنما يظهر ذلك في مدة الوحي، والمدعى أوسع من هذا

(١) أخرجه مسلم. والرجل هو الأقرع بن حابس كما صرح به أحمد والدارقطني في حديث صحيح

(٢) قيل نزلت لهذا السبب نفسه، وهو السؤال عن فرضية الحج في كل عام. وقالوا إنه الأقرب. وقيل نزلت حينما ألحفوا في السؤال وهو يخطب عليه السلام على المنبر حتى غضب وقال: من أحب أن يسأل عن شيء فليسأل. إلى آخر الحديث الآتي. ولذلك قال (وفي مثله) أي وهو الإلحاف في السؤال سواء أكان في خصوص مادة الحديث السابق أم في غيرها

(٣) هذا أيضاً مما يقتضي تفيد ذم كثرة السؤال. ومثله ما يأتي عن الربيع. وسيأتي قيد آخر في كلام ابن عمر. ولذلك عقد الفصل بعد، وبه تبين القيود التي يلزم أن تراعى في أصل المسألة

(٤) ذكره النووي في الأربعين عن الدارقطني ببعض اختلاف

حاسألوه إلا عن ثلاث عشرة ^(١) مسألة حتى قبض صلى الله عليه وسلم ، كلهن في القرآن : (وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَيْضِ) (وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَى) (وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ) ما كانوا يسألون إلا عما ينفعهم . يعني أن هذا كان الغالب ^(٢) عليهم . وفي الحديث : « إِنَّ أَعْظَمَ الْمُسْلِمِينَ فِي الْمُسْلِمِينَ جُرْمًا مَنْ سَأَلَ عَنْ شَيْءٍ لَمْ يُحَرِّمْ عَلَيْهِ فَحَرَّمْ عَلَيْهِمْ مِنْ أَجْلِ سَأَلِهِ » ^(٣) وقال : « ذَرُونِي مَا تَرَكْتُكُمْ ؛ فَإِنَّمَا هَلَكَ مَنْ قَبْلَكُمْ بِكَثْرَةِ سؤَالِهِمْ واختلافهم على أنبيائهم » ^(٤) وقام يوماً ^(٥) وهو يعرف في وجهه الغضب ، فذكر الساعة وذكر قبلها أموراً عظيماً ، ثم قال : « مَنْ أَحَبَّ أَنْ يَسْأَلَ عَنْ شَيْءٍ فَلَيْسَ أَسْأَلَ عَنْهُ ! فوالله لَأَسْأَلُنِي عَنْ شَيْءٍ إِلَّا أُخْبِرْتُمْ بِهِ مَا دُمْتُ فِي مَقَامِي هَذَا » قال فأكثر الناس من البكاء حين سمعوا ذلك ، وأكثروا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يقول : « سألني ! فقام عبد الله ابن حذافة السهمي فقال : مَنْ أُنِي ؟ فقال : « أَبُوكَ حَذَافَةُ » فلما أكثر أن يقول « سألني » يرك عمر بن الخطاب على ركبتيه فقال : يا رسول الله رَضِينَا بِاللَّهِ رَبًّا ، وبالإسلام ديناً ، وبمحمد نبياً قال فسكت رسول الله صلى الله عليه وسلم حين قال عمر ذلك وقال أولاً « والذى نفسى بيده لقد عرضت على الجنة والنار آتفا في عَرْضِ هَذَا الْحَاطِطِ وَأَنَا أَصْلَى فَلَمْ أَرْ كَالْيَوْمِ فِي الْخَيْرِ وَالشَّرِّ » وظاهر هذا المساق يقتضى أنه إنما قال « سألني » في معرض الغضب ، تنكيلاً بهم في السؤال حتى يروا عاقبة ذلك ولأجل ذلك ^(٦) ورد في الآية قوله (ان تبدلکم تسوکم)

- (١) ينظر في توجيه العدد مع أن المتبع لا مستلهم يجد ما فوق المئات . وتوجيهه بأن المراد أن ما ذكر في القرآن هذا العدد فقط لا يفيد المؤلف في غرضه
- (٢) فلا ينافي سؤال بعضهم (ما بال الهلال الخ ؟) وسؤال حذافة (من أُنِي ؟)
- (٣) تقدم (ج ١ — ص ٤٩ ، ص ١٦٣) مع بعض اختلاف
- (٤) تقدم (ج ١ — ص ١٦٣)
- (٥) رواه الشيخان
- (٦) أى بناء على أن الآية نزلت في تلك القصة

ومثل ذلك قصة أصحاب البقرة ، فقد روى عن ابن عباس أنه قال « لو ذبحوا بقرة ما لأجزأهم ، ولكن شددوا فشد الله عليهم حتى ذبحوها وما كادوا يفعلون وقال الربيع بن خيثم : يا عبد الله ما علمك الله في كتابه من علم فاحمد الله وما استأثر عليك به من علم فكله الى طاله ولا تتكلف ، فان الله يقول لنبية عليه الصلاة والسلام : (قل ما أمأ لكم عليه من أجر وما أنا من المتكلفين) النج وعن ابن عمر قال : لا تسألوا عما لم يكن ، فاني سمعت عمر يلعن من سأل عما لم يكن وفي الحديث أنه عليه الصلاة والسلام « نهى عن الأغلوطات ^(١) » فسرره الاوزاعي فقال يعني صعب المسائل . وذكرت المسائل عند معاوية فقال أما تعلمون أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن عضل المسائل وعن عبدة بن أبي لبابة قال : وددت أن حظي من أهل هذا الزمان أن لا أسألهم عن شيء ولا يسألوني . يتكاثرون بالمسائل كما يتكاثرون أهل الدرهم بالدرهم . وورد في الحديث « يا أيكم وكثرة السؤال ^(٢) » وسئل مالك عن حديث « نهاكم عن قيل وقال ، وكثرة السؤال ^(٣) » قال أما كثرة السؤال فلا أدرى أهو ما أنتم فيه بما أنها كم عنه من كثرة المسائل ، فقد كره رسول الله صلى الله عليه وسلم المسائل وعابها ، وقال الله تعالى : (لا تسألوا عن أشياء ان تبدلكن تسؤكن) فلا أدرى أهو هذا أم السؤال في الاستعطاء ؟ وعن عمر بن الخطاب أنه قال على المنبر . أخرج بالله على كل امرئ . سأل عن شيء لم يكن ^(٤) فان الله بين ما هو كائن وقال ابن وهب قال لى مالك . وهو ينكر كثرة الجواب للمسائل يا عبد الله ما علمته قتل به ودل عليه وما لم

(١) رواه أحمد وأبو داود عن معاوية . وإسناده حسن

(٢) روى البخارى (إن الله حرم عليكم عقوق الأمهات ، ووأد البنات ، ومنع وهات ، وكره لكم قيل وقال وكثرة السؤال ، وإضاعة المال)

(٣) رواه الشيخان

(٤) يريد الافتراضات الصرفة أما ما يقع في العادة فان الشريعة تكفلت به لا ينقصها منه شيء ، وهذا معنى قوله « فان الله قد بين ما هو كائن »

تعلم فاسكت عنه وإياك أن تتقلد للناس قلادة سوء . وقال الاوزاعي إذا أراد الله أن يحرم عبده بركة العلم ألقى على لسانه الأغاليط وعن الحسن قال إن شرار عباد الله الذين يجثون بشرار المسائل يمتنون بها عباد الله وقال الشعبي والله لقد بغض هؤلاء القوم إلى المسجد حتى لم يأنض إلى من كناسة دارى قلت من هم يا أبا عمر ؟ قال الأرايتيون وقال ما كلمة أنض إلى من « أرايت » وقال أيضا للساود ألا احفظ عني ثلثا إذا سئلت عن مسألة فأجيت فيها فلا تتبع مسألتك ^(١) أرايت ، فان الله قال في كتابه (أرايت من اتخذ إلهه هواه) حتى فرغ من الآية ، والثانية اذا سئلت عن مسألة فلا تقس ^(٢) شيئا بشيء ، فربما حرمت حلالا أو حلت حراما والثالثة إذا سئلت عما لا تعلم قل لا أعلم وأنا شريكك وقال يحيى بن أيوب : بلغني أن أهل العلم كانوا يقولون اذا أراد الله أن لا يعلم عبده أشغله بالأغاليط والآثار كثيرة

والحاصل أن كثرة السؤال ومتابعة المسائل بالأبحاث العقلية والاحتمالات النظرية منموم . وقد كان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قد وعظوا في كثرة السؤال حتى امتنعوا منه . وكانوا يحبون أن يجي الأعراب فيسألون حتى يسموا كلامه ويحفظوا منه العلم . ألا ترى ما في الصحيح عن أنس قال : نهينا أن

(١) أى فلا تعقب جوابك بتأييده بحيث عقلي وتأيد نظري ، حتى لا تكون متبعا للهوى . هذا ما يفيد الاستدلال بالآية ويشير اليه قوله بعد (ومتابعة المسائل الخ) وإن كان كلامه الآتي عاما في السائل والمجيب . ثم هل هذا يستقيم في أيامنا هذه ؟ أم أن المصلحة تقتضى التأييد بالعقلية وعلى كل حال يلزم تقييده بغير ما يفيد وجهة نظر الشرع في الحكم ؛ ألا ترى أنه صلى الله عليه وسلم كان يقولها في هذه المواطن ، كقوله « أرايت لو كان على أيك دين ؟ » ، وسيأتي في الفصل بعده ما يؤيده ، حيث قيد في النوع الخامس في الأسئلة المنذومة كرامة السؤال عن علة الحكم بأن يكون في أمر تيمدى أو يكون السائل غير أهل لذلك

(٢) إذا لم يكن للشعبي عن يمنعون القياس يلزم حمل كلامه على غير إطلاقه

نسأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن شيء . فكان يُعجبنا أن يجيء الرجل من أهل البادية العاقل فيسأله ونحن نسبح . ولقد أمسكوا عن السؤال حتى جاء جبريل . فجلس إلى النبي صلى الله عليه وسلم . فسأله عن الإيمان والإيمان والإحسان والساعة وأمارتها . ثم أخبرهم عليه الصلاة والسلام أنه جبريل وقال « أراد أن تعلموا إذ لم تسألوا » ^(١) وهكذا كان مالك بن أنس لا يقدم عليه في السؤال كثيراً وكان أصحابه يهابون ذلك . قال أسد بن القنات — وقد قدم على مالك — وكان ابن القاسم وغيره من أصحابه يحضرونني أسأله عن المسألة ، فإذا أجاب يقولون قل له فإن كان كذا ، فأقول له ، فضايق على يوماً فقال لي : هذه سليسة بنت سليسة إن أردت هسنا فعليك بالعراق ، وإنما كان مالك يكره قعه العراقيين وأحوالهم لا يتألم في المسائل وكثرة تزيدهم في الرأي . وقد جاء عن عائشة أن امرأة سألتها عن قضاء الحائض الصوم دون الصلاة ، فقالت لها : أحرورية أنت ؟ انكاراً عليها السؤال عن مثل هذا . وقضى النبي صلى الله عليه وسلم في الجنين بفرقة فقال الذي قضى عليه : كيف أغرم مالا شرب ولا أكل ، ولا شق ولا استهل ، ومثل ذلك بطل ؟ فقال عليه الصلاة والسلام : « إنما هذا من إخوان الكهان » ^(٢) وقال ^(٣) ربيعة لسعيد في مسألة عقل الأصابع حين عظم جرحها واشتدت مصيبتها : قص عقلها ؟ فقال سعيد : أعراق أنت ؟ فقلت بل عالم متثبت ، أو جاهل متعلم . فقال : هي السنة يا ابن أخي . وهذا كاف في كراهية كثرة السؤال في الجملة

-
- (١) (هذا جبريل أراد أن تعلموا) وهو ختام الحديث الطويل الذي سأل فيه جبريل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الإسلام والإيمان رواه مسلم
(٢) رواه مسلم
(٣) من نوع أسئلة الاعتراض ، مع التكتيك في شدة المصيبة وقصان العقل بالتورية . ويشير إليه بعد

فصل

ويتبين من هذا أن لكرهية السؤال مواضع - نذكر منها عشرة مواضع (أحدها) السؤال عما لا ينفع في الدين . كسؤال عبد الله بن حذافة : من أبي وروى في التفسير أنه عليه الصلاة والسلام مثل ما بال الهلال يدُ ورقيقا كأنه يطع ، ثم لا يزال ينمو حتى يصير بئرا . ثم ينقص إلى أن يصير كما كان ؟ فأنزل الله : يسألونك عن الأهلة (الآية فأما أحيب ^(١) بما فيه من منافع الدين *)

(والثاني) أن يسأل بعد ما بلغ من العلم حاجته ، كما سأل الرجل عن الحج أكل عام ؟ مع أن قوله تعالى : (والله على الناس حج البيت) قاض بظاهره أنه للابد ، لا إطلاقه . ومثله سؤال بني اسرائيل بعد قوله : (إن الله يأمركم أن تنجوا بقرة)

(والثالث) السؤال من غير احتياج إليه في الوقت ، وكأن هذا - والله أعلم - خاص ^(٢) بما لم ينزل فيه حكم ، وعليه يدل قوله : « ذروني ما تركتكم » ^(٣) وقوله « وسكت عن أشياء رحمة لكم لا عن نسيان فلا تبحثوا عنها » ^(٤) .

(والرابع) ^(٥) أن يسأل عن صغاب المسائل وشرارها . كما جاء في النهي عن الاغلوطن

(والخامس) أن يسأل عن علة الحكم وهو من قبيل التعبدات التي لا يعقل لها :

(١) راجع روح المعاني في تفسير الآية يتضح المقام
(٢) هذا متعين . والالتماع من تعلم العلم الزائد عما يحتاج إليه الشخص في الوقت . ولا يقول بهذا أحد

(٣) تقدم (ج ١ - ص ١٦٣)

(٤) تقدم (ج ٤ - ص ١٨٤)

(٥) ينطبق عليه أيضاً الأول والثالث ، فالاغلوطن لا تنفع في الدين ، وأيضاً

لا حاجة لها في العلم

معنى ، أو السائل ممن لا يليق به ذلك السؤال كما في حديث قضاء الصوم دون الصلاة

(والسادس) أن يبلغ بالسؤال إلى حد التكلف والتمتع ^(١) وعلى ذلك يدل قوله تعالى : (قل ما أسألكم عليه من أجر وما أنا من المتكلفين) ولما سأل الرجل ^(٢) إصاحب الحوض هل ترد حوضك السباع ؟ قال عمر بن الخطاب بإصاحب الحوض لا نخبرنا فانا نرد على السباع وترد علينا . الحديث

(والسابع) أن يظهر من السؤال معارضة الكتاب والسنة بالرأى ولذلك قال سعيد أعرابي أنت ؟ وقيل لملك بن أنس الرجل يكون عالما بالسنة أيجادل عنها ؟ قال لا ^(٣) ولكن يخبر بالسنة فان قبلت منه وإلا سكنت

(والثامن) السؤال عن التشابهات ، وعلى ذلك يدل قوله تعالى (فأما الذين خفي قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه) الآية ١ وعن عمر بن عبد العزيز . من جعل حديثه عرضا ^(٤) للخصومات أسرع التنقل . ومن ذلك سؤال من سأل مالكا عن الاستواء ، فقال الاستواء . معلوم ، والكيفية مجهولة ، والسؤال عنه بدعة

(والتاسع) السؤال عما شجر بين السلف الصالح ، وقد سئل عمر بن عبد العزيز عن قتال أهل صفين فقال تلك دماء كفت الله عنها يدي . فلا أحب أن يلطخ بها لساني .

(١) أي التمتع في الدين ، كما في السؤال عن ورود السباع الحوض ، وكما سيأتي في الاعتراض على الظواهر بتحليلها ما يبعد عنها
(٢) هو عمرو بن العاص كان في ركب فيه عمر . والحديث أخرجه مالك . راجع التيسير في كتاب الطهارة

(٣) فيه النظر السابق ، وهو أن هذا لا يصلح لزماننا القوي لا بد فيه من المجادلة لتأييد الحق ، وإلا لم يسمع من كثير من الناس وفي أعلام الموقعين . عاب بعض الناس ذكر الدليل في الفتوى قال ابن تيمية بل جمال الفتوى وروحها هو الدليل
(٤) لعل الأصل (عرضا) ^(٥) بالفتن المعجمة ، أي هدفا ومرمى ، أما بالعين فالذي يوافق المعنى (عرضة) بالتاء وضم العين

(والعاشر) سؤال التعمُّت^(١) والإفحام وطلب الغلبة في الخصام . وفي القرآن في ذم نحو هذا (ومن الناس من يجبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهي ألد الخصام) وقال: (بل هم قوم خصمون) وفي الحديث «أبض الرجال إلى الله إلا الله الخصم»^(٢)

هذه جملة من المواضع التي يكره السؤال فيها ، يقاس عليها ما سواها . وليس النهي فيها واحدا بل فيها ما تستد كراهيته ، ومنها ما يخف ، ومنها ما يحرم . ومنها ما يكون محل اجتهد . وعلى جملة^(٣) منها يقع النهي عن الجدال في الدين كما جاء «ان المرء في القرآن كُفْرٌ»^(٤) وقال تعالى (وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ) الآية ! وأشبه ذلك من الآي أو الأحاديث . فالسؤال في مثل ذلك منهي عنه ، والجواب بحسبه

﴿ المسألة الثالثة ﴾

ترك الاعتراض على الكبراء محمود ، كان المترض فيه مما يفهم أولا يفهم . واللبيل على ذلك أمور :

(أحدها) ما جاء في القرآن الكريم ، قصة موسى مع الخضر ، واشترطه عليه أن لا يسأله عن شيء حتى يحدث له منه ذكرا ، فكان ما قصه الله تعالى من قوله : (هنا فراقُ بني وبينك) وقول^(٥) محمد عليه الصلاة والسلام

(١) أي يسأل ليثبت المستول ويقهره ، لا ليعلم يعني وإن لم تكن المسألة من الاغواط ، وبذلك يغير الرابع

(٢) رواه الشيخان والترمذي والنسائي وأحمد عن عائشة

(٣) يقع على خمسة منها

(٤) تقدم (ج ٢ - ص ٣٤١)

(٥) أي فلا اعتراض كان سببا للحرمان من التوسع في العلم الخاص

« يَرْحَمُ اللَّهُ مُوسَى لَوْ صَبَرَ حَتَّى يَقْصَّ عَلَيْنَا مِنْ أَخْبَارِهَا ^(١) » وإن كان إنما تكلم بلسان العلم ، فإن الخروج عن الشرط يوجب ^(٢) الخروج عن الشروط . وروى في الأخبار أن الملائكة لما قالوا : (أَتَضَعُ فِيهَا مَنْ يَفْسُدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ ؟) الآية فردَّ الله عليهم بقوله : (إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ) أرسل الله عليهم نارا فأحرقتهم وجاء في أشد من هذا اعتراض إبليس بقوله . (أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ) فهو الذي كتب له به الشقاء إلى يوم الدين ، لاعتراضه على الحكم الخبير : وهو دليل في مسألتنا وقصة ^(٣) أصحاب البقرة من هذا القبيل أيضا حين تمنعوا في السؤال فشدد الله عليهم

(والثاني) ما جاء في الأخبار ، كحديث « تعالوا أكتب لكم كتابا لن تضلوا بعده » ^(٤) فاعترض في ذلك بعض ^(٥) الصحابة حتى أمرهم عليه الصلاة والسلام بالخروج ولم يكتب ^(٦) لهم شيئا . وقصة أم إسماعيل حين نبع لها ماء زمزم فحوضته ^(٧) ومنعت الماء من السيلان فقال عليه الصلاة والسلام : « لو تركته لكانت زمزم عينا معينا ^(٨) » وفي الحديث أنه « طُبِخَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قِدْرٌ فِيهَا لَحْمٌ » ^(٩) أخرجه في التيسير عن الشيخين والترمذي بلفظ (رحم الله موسى لو دبت أنه كان صبرا حتى يقص علينا من أخبارهما)

(٢) وقد يقال حيث إن ذلك بسبب الخروج عن الشرط لا بسبب أصل الاعتراض

(٣) أي قولهم (اتخذنا مزوا) فإنه استبعاد لما قاله وإنكار أي أين ما سألتا عنه من بيان القاتل من الأمر بذبح البقرة ، فهو اعتراض على الكبرياء

(٤) رواه في التيسير عن الشيخين بلفظ (هلموا أكتب لكم الخ)

(٥) هو عمر رضي الله عنه ، حيث قال أن رسول الله قد غلبه الوجد وعندكم القرآن ، إلى آخر الحديث

(٦) غرموا بسبب ذلك من البيان الذي كان يفيدهم ، لاسيما على القول بأنه كان في شأن الخلافة

(٧) أخرجه في التيسير مع القصة بطولها عن البخاري

(٨) يظهر أن هذا حرص لا اعتراض ، ولا يخفى شؤم الحرص في غير أمور الآخرة

فقال ناولني ذراعاً ! قال الراوى فتناولته ذراعاً ، فقال ناولني ذراعاً فتناولته ذراعاً ، فقال ناولني ذراعاً ! فقلت يا رسول الله كم للشاة من ذراع ؟ فقال : والذى نفسى بيده لو سكت لأعطيت ذراعاً مادعوت^(١) » وحديث على قال دخل على رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى فاطمة من الليل فأيقظنا للصلاة ، قال جلست وأنا أنا أعرك عيني وأقول إنا والله ما نصلى إلا ما كتب لنا ، إنما أفسنا بيد الله فإذا شاء أن يبعثها بعثها فولى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يقول « وكان الانسان أكثر شىء جدلاً »^(٢) وحديث « يا أيها الناس اتهموا^(٣) الرأى فانا كنا يوم أبى جندل ولو نستطيع^(٤) أن نرد أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم لرددناه^(٥) » ولما وفد على رسول الله صلى الله عليه وسلم حزن جد سعيد بن المسيب فقال له ما اسمك ؟ قال : حزن قال بل أنت سهل . قال لا أغير أسما سمانى به أبى قال سعيد فما زالت الحزونة حتى اليوم^(٦) والأحاديث فى هذا المعنى كثيرة

(والثالث) ما عهد بالتجربة من أن الاعتراض على الكبراء قاض بامتناع الفائدة مبعده بين الشيخ والتلميذ ، ولا سيما عند الصوفية ، فانه عندهم الباء الأكبر حتى زعم القسبرى عنهم أن التوبة منه لا تقبل والزلة لا تقال . ومن ذلك حكاية

(١) الحديث فى متن المواهب فى بيان ما كله ومشربه صلى الله عليه وسلم . وهو يروا بين (الأولى) رواها أحمد عن أبى رافع (والثانية) رواها الدارى والترمذى عن أبى عبيدة وهى أقرب إلى رواية المؤلف — وقد قال الزرقانى فى شرحه على المواهب إنهما قصتان

(٢) رواه النسائى ومسلم ورواه البخارى مختصراً ولم ترد كلمة (جلست وأنا أعرك عيني) الا فى رواية النسائى واتفقوا على رواية ضرب الفخذ

(٣) أى فلا تجعلوه فى مقابلة الشريعة فتعرضوها به

(٤) أى وقد ظهر خطؤنا لئولتين المصلحة فيما أنفذه رسول الله صلى الله عليه وسلم فى رده إلى الكفار تنفيذا للشرط

(٥) رواه البخارى باختلاف فى بعض الألفاظ

(٦) أخرجه البخارى وأبو داود

الشاب الخديم لأبي يزيد البسطامي إذ كان صائما ، فقال له أبو تراب النخشي وشقيق البلخي كل معنا يا فتى . فقال أنا صائم فقال أبو تراب كُلْ ولك اجر شهر فأبى ، فقال شقيق : كل ولك أجر صوم سنة . فأبى فقال أبو يزيد دعوا من سقط من عين الله فأخذ ذلك الشاب في السرقة وقطعت يده وقد قال مالك بن أنس لأسد حين تابع سؤاله هذه سلسلة بنت سلسلة ، ان أردت هذا فعليك بالعراق ! فهدده بحرمان القائمة منه بسبب اعتراضه ^(١) في جوابه ومثله أيضا كثير لمن بحث عنه

فالذي تلخص من هذا أن العالم المعلوم بالأمانة والصدق والجري على سنن أهل الفضل والدين والورع إذا سئل عن نازلة فأجاب ، أو عرضت له حالة يُعَدُّ المهد بمثلها ، أو لا تقع من فهم السامع موقعها أن لا يُواجه بالاعتراض والنقد ، فإن عَرَضَ إشكالٌ فالتوقف أولى بالنجاح ، وأحرى بادراك البغية إن شاء الله تعالى

﴿ المسألة الرابعة ﴾

الاعتراض على الظواهر غير مسموع

واللبيل عليه أن لسان العرب هو المترجم عن مقاصد الشارع ، ولسان العرب يعلم فيه النص ^(٢) أو ينذر ، إذ قد قلتم أن النص إنما يكون نصا إذا سلم عن احتمالات عشرة ^(٣) ، وهذا نادر أو معدوم . فاذا ورد دليل منصوص وهو بلسان

(١) لا يؤخذ من الرواية السابقة في المسألة الثانية أنه كان يعترض ، بل كان يتابع السؤال ويكثر منه فقط فيقول (فان كان كذا . .) بإيعاز أصحاب مالك لتبريهم سؤاله بأنفسهم

(٢) يطلق النص على الدليل السمي مطلقا ومنه قوله هنا (دليل منصوص) ويطلق على ما لا يحتمل غير ما قصد به فيكون قطعا في دلالاته على معناه ، وهو ما سلم عن الاحتمالات العشرة وهو ما أجرى المؤلف أدلته في الكتاب على مقتضاه ويطلق على ما دل باعتبار وضعه واعتبار سوجه أيضا على المعنى وعلى هذا يقبل النص التأويل والتخصيص

(٣) تقدمت في المسألة التاسعة من كتاب المقاصد

العرب ، فالاحتمالات دائرة به ، وما فيه احتمالات لا يكون نصاً على اصطلاح المتأخرين ، فلم يبق الا الظاهر والجمل ، فالجمل الشأن فيه طلب الميّن أو التوفيق فالظاهر هو المعتمد اذاً . فلا يصح الاعتراض عليه ، لأنه من التعمق والتكلف

وأيضاً فلو جاز الاعتراض على المحتملات لم يبق للشرية دليل يعتمد ، لورود الاحتمالات وان ضعفت ، والاعتراض المسموع مثله يضيف الدليل ، فيؤدى الى القول بضعف جميع^(١) أدلة الشرع أو أكثرها ، وليس كذلك باتفاق

ووجه ثالث : لو اعتبر مجرد الاحتمال في القول لم يكن لا يزال الكتب ولا لأرسال النبي عليه الصلاة والسلام بذلك فائدة ، إذ يلزم أن لا تقوم الحجة على الخلق بالأوامر والنواهي والإخبارات ، إذ ليست في الأكثر نصوصاً لا تحتمل غير ما قصد بها ، لكن ذلك باطل بالاجماع والمقول ، فما يلزم عنه كذلك

ووجه رابع^(٢) . وهو أن مجرد الاحتمال إذا اعتبر أدى الى انحراف العادات والثقة بها ، وفتح باب السفطة وجحد العلوم . ويبين هذا المعنى في الجملة ما ذكره الفزالي في كتابه « المنقذ من الضلال » بل ما ذكره السوفسطائية في جحد العلوم منه يقين لك أن منشأها تطريق الاحتمال في الحقائق المادية أو العقلية ، فما بالك بالأمر الوضعية ؟ ولأجل اعتبار الاحتمال المجرد شدد على أصحاب البقرة إذ تعمقوا في السؤال عما لم يكن لهم اليه حاجة مع ظهور المعنى . وكذلك ما جاء

(١) أى حيث قلنا بعدم النص ، ومعلوم أن الاجماع والقياس مبنيان على أدلة الكتاب والسنة التي هي من قسم الظاهر الذي بقي من الاقسام كما سبق له وقوله (أو أكثرها) أى حيث قلنا بوجود قليل من النصوص

(٢) الوجة الثلاثة السابقة ترجع الى عدم إبطال الأدلة القولية بالاحتمالات وهذا الوجه كالتريق عليها ، وكأنه يقول بل اذا اعتبرت الاحتمالات المجردة عن الأدلة بطلت العلوم الاخرى المرتبة على العادات ، أى الاسباب والمسببات المادية المثبوتة في الكون والتجربات والمشاهدات تلحقها الاحتمالات ، فاذا اعتبرت ضاعت العلوم اليقينية ، أى قبول الاحتمالات مطلقاً يفسد سائر العلوم عقلية وعقلية ، فهو باطل

في الحديث في قوله: «أحجنا هذا لعامنا أو للآبد؟»^(١) وأشباه ذلك. بل هو أصل في الميل عن الصراط المستقيم، ألا ترى أن المتبعين لما تشابه من الكتاب إنما اتبعوا فيها مجرد الاحتمال، فاعتبروه وقالوا فيه وقطعوا فيه على النبي بغير دليل، فدموا بذلك وأمر النبي^(٢) عليه الصلاة والسلام بالحذر منهم

وجه خامس: وهو أن القرآن قد احتج على الكفار بالعمومات العقلية والعمومات^(٣) المتفق عليها، كقوله تعالى: (قل لمن الأرض ومن فيها إن كنتم تعلمون؟ سيقولون لله. قل فأني تسخرون؟) فاحتج عليهم بإقرارهم بأن ذلك لله على العموم، وجعلهم إذ أقروا بالربوبية لله في الكل ثم دعواهم لخصوص مسحورين لا عقلاء، وقوله تعالى: (ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض وسخر الشمس والقمر ليقولن الله فأني يوفكون؟) يعني كيف يصرفون عن الإقرار بأن الرب هو الله، بعد ما أقروا^(٤)، فيدعون الله شريكا، وقال تعالى: (خلق

(١) (ألعمانا هذا أم للآبد؟) جزء من حديث طويل رواه مسلم في صفة حجة النبي صلى الله عليه وسلم

(٢) أي بقوله في الحديث المشهور (فأولئك الذين سمي الله فاحذروهم)
(٣) أي فح كونها عقلية وثابتة في الواقع بالعقل كما سيقول (وجعل خلاف ظاهره على خلاف المعقول) هي متفق عليها بين المتناظرين وهذا الثاني هو محل الاستدلال هنا باعتبار الظواهر لأن العموم المسلم بين الطرفين هو من باب الظاهر في هذه التراكيب

(٤) ليكن على ذكر منك أنهم كانوا يعترفون بأن الله هو الرب الخالق لكل شيء، المالك المتصرف في السموات والأرض، ولكنهم مع هذا يؤلهون معه شيئا من مخلوقاته نجوما أو حجارة أو غير ما يعبدونها فكان الرد عليهم موجها إلى أن مستحق العبادة هو المتصرف في الكون وحده وأنهم يكونون مجانين إذا جمعوا بين الاعتراف بعموم التصرف له وحده وبين تأليه غيره وعبادته ولذا جعل ختام الآيات الذي هو النتيجة قوله (لا إله إلا هو) فجعل المعنى بالحصر ومحط الرد عليهم هو نفي الشريك في الألوهية والعبادة بقوله (فيدعون الله شريكا) أي في استحقاق العبادة

«السموات والأرض بالحق» يكوّر الليل على النهار — الى قوله: ذلكم الله ربكم له الملك لا إله إلا هو فأنى تصرّفون؟) وأشبه ذلك مما أئزموا أنفسهم فيه الإقرار بجمومه، وجعل خلاف ظاهره على خلاف المقول. ولو لم يكن عند العرب الظاهر حجة غير معترض عليها لم يكن في إقرارهم بمقتضى العموم حجة عليهم، لكن الأمر على خلاف ذلك. فدل على أنه ليس مما يعترض عليه

والى هذا^(١) فأنت ترى ما ينشأ بين الخصوم وأرباب المناهب من تشعب الاستدلالات، وإيراد الإشكالات عليها بطريق الاحتمالات، حتى لا تجتمع عندكم بسبب ذلك دليلا يعتمد لا قرآنا ولا سنيا، بل انجر هذا الأمر الى المسائل الاعتقادية، فاطرحوا فيها الأدلة القرآنية والسنية، لبناء كثير منها على أمور عادية، كقوله: (ضرب لكم مثلا من أنفسكم هل لكم مما ملكت أيمانكم من شركاء) الآية! وقوله: (ألهم أرجل يمشون بها؟) وأشبه ذلك، واعتمدوا على مقدمات عقلية غير بديهية ولا قريية من البديهة، هربا من احتمال يتطرق في العقل للأمر العادية، فدخلوا في أشد مما منه فروا، ونشأت مباحث لا عهد للعرب بها وهم المخاطبون أولا بالشرعية، فخالطوا الفلاسفة في أنظارهم، وباحشوم في مطالبهم التي لا يعود الجهل بها على الدين فساد، ولا يزيد البحث فيها إلا خبالا. وأصل ذلك كله الإعراض عن مجارى العادات في العبارات وممانها الجارية في الوجود. وقد مر فيما تقدم أن مجارى العادات قطعية في الجملة وإن طرق العقل اليها احتمالا فكذلك العبارات، لأنها في الوضع الخطابي تماثلها أو تقاربها. ومر أيضا بيان كيفية اقتناص القطع من الظنيات. وهى خاصة^(٢) هذا الكتاب لمن تأمله والحمد لله. فإذا لا يوضح

(١) أى ويضم إلى هذه الوجوه الخمسة أنه يترتب على سماع الاعتراض على الظاهر تلك المفاسد

(٢) يتبع الظنيات في الدلالة أو في المتن أو فيهما، والوجوه العقلية كذلك، ويضم قوة منها إلى قوة، ولا يزال يستقرى حتى يصل إلى ما يعد قاطعا في الموضوع. ويصير كالتواتر المعنوى، ولا يبالى أن يكون بعض الأدلة ضعيفا لأنه لا يستند إلى دليل خاص كما أن رواية التواتر المعنوى لا يلزم في جميعهم أن يكونوا محل الثقة

في الظواهر الاعتراض عليها بوجوه الاحتمالات المرجوحة ، إلا أن يدل دليل على الخروج^(١) عنها ، فيكون ذلك داخلا في باب التعارض والترجيح ، أو في باب البيان . والله المستعان

﴿ المسألة الخامسة ﴾

الناظر في المسائل الشرعية إما ناظر في قواعدها الأصلية ، أو في جزئياتها الفرعية وعلى كلا الوجهين فهو إما مجتهد أو مناظر . فأما المجتهد الناظر لنفسه فما أداه اليه اجتهاده فهو الحكم في حقه . إلا أن الأصول والقواعد إنما ثبتت بالقطعيات^(٢) ، ضرورة كانت أو نظرية ، عقلية أو سمعية . وأما القروع فيكفي فيها مجرد الظن على شرطه المعلوم في موضعه : فما أوصله إليه الليل فهو الحكم في حقه أيضا ، ولا ينتقل الى المناظرة ؛ لأن نظره في مطلبه إما نظر في جزئى ، وهو ثان عن نظره في الكل الذى يبنى عليه ، وإما نظر في كلى ابتداء ، والنظر في الكليات ثان عن الاستقراء ، وهو محتاج الى تأمل واستبصار وفسحة زمان يسع ذلك . وهكذا إن كان عقليا ، ففرض المناظرة هنا لا يفيد ؛ لأن المجتهد قبل الوصول متطلب من الأدلة الحاضرة عنده ، فلا يحتاج الى غيره فيها ؛ وبعد الوصول هو على بينة من مطلبه ولكن المجموع يلزم أن يكون كذلك فهذه خاصية هذا الكتاب فى استدلالاته ، وهى طريقة ناجحة أدت الى وصوله الى المقصود ، اللهم إلا فى النادر . رحمه الله رحمة واسعة

(١) فتكون حيث هى المؤول بعينه

(٢) ولا يقال إذا كانت القواعد الأصولية التى تفرع عنها الجزئيات لا بد أن تكون قطعية فكيف يتأتى الخلاف بين الأصوليين فى تلك القواعد لأن المراد أنها قطعية هذا المجتهد بعد استقرائه أدلتها حتى يقطع بها . وهذا لا يتنافى أن غيره يقطع ويحزم بما يخالفها ، حسبما أدت إليه الأدلة التى ارتضاها ، ويكون الفرق بين الأصول والقروع أن الأولى لا يعمل ولا يفرع عليها إلا اذا جزم بها بخلاف القروع فانها يكفي فيها الظن القوى بأن هذا هو حكم الله فيها

لا بد للمناظر المستعين أن يسأل من يواقفه في الأصول لا من يخالفه ٣٢٩

في نفسه ، فالنظرة عليه بعد ذلك زيادة . وأيضا فالجهد أمين على نفسه ، فإذا كان مقبول القول قبله المقاد ، ووكاله المجتهد الآخر الى أمانته ؛ إذ هو عنده مجتهد مقبول القول ، فلا يفتر إذا اتضح له مسلك المسألة الى مناظرة

وهنا أمثلة كثيرة ؛ كشاوره ^(١) رسول الله صلى الله عليه وسلم السعديين ^(٢) في مصالحة الأحزاب على نصف تمر المدينة ، فلما تبين له من أمرهما غزوة المصارية . والقتال لم ينج به بدلا ولم يستشر غيرهما . وهكذا مشاورته ^(٣) وعرضه الأمر في شأن عائشة ، فلما أنزل الله الحكم لم يلق على أحد بعد وضوح القضية . ولما منعت العرب الزكاة عزم أبو بكر على قتالهم فكلمه ^(٤) عمر في ذلك ، فلم يلتفت الى وجه المصلحة

(١) وإن كانت الأمثلة ما عدا الثاني في مصلحة عامة للسلمين ، وليست خاصة بالمجتهد صلى الله عليه وسلم في قتال الأحزاب . ولا بأبي بكر في مثاليه ؛ إلا لأن المجتهد في الموضوعين لما كان هو المسئول عن الأمر وتنفيذه عدك أنه يجتهد لنفسه . وعليه فلا تكون الأمثلة خارجة عن أصل فرضه

(٢) سعد بن معاذ ، وسعد بن عباد ، وفي رواية لما سأله أن يناصفهم تمر المدينة . قال « حتى استأمر السعد : هذين ، وسعد بن الربيع ، وسعد بن خيثمة ، وسعد ابن مسعود ، فقالوا لا والله ما أعطينا في أنفسنا الدنية في الجاهلية فكيف وجد جاء الله بالاسلام وأعزنا بك ، ما لم عندنا إلا السيف . وقد تقدم (ج ١ - ص ٣٢٥)

(٣) فقد دعا عليا وأسامة بن زيد ، فأما أسامة فقال . أهلك ولا نعلم إلا خيرا . وأما علي فقال لم يضيق الله عليك ، والنساء سواها كثير ، وسل الجارية تصدقك . وسأل بريرة أيضا . أما كلبات سيدنا علي فكانت حجة للإسلام بعد ، فكان بسببها ما كان . وقد أخرج في التيسير حديث الافك بطوله عن الحنية إلا أبا داود

(٤) حيث قال ، كيف قاتل الناس وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله) الحديث فقال والله لا أقاتل من فرق بين الصلاة والزكاة ، فإن الزكاة حق المال . فإن قلت أفلا يعد ما وقع من عمر والصحاب في احتجاجهم بالحديث مناظرة على أبي بكر . فالجواب أن هذا

في ترك القتال ؛ إذ وجد النص الشرعي المقتضى لخلافه . وسألوه ^(١) في رد أسامة ليستعين به ، ومن معه على قتال أهل الردة فأبى ، لصحة الليل عنده بمنع ردما أثقده رسول الله صلى الله عليه وسلم

وإذا تقرر وجود هذا في الشريعة وأهلها ^(٢) لم يحتاج بعد ذلك الى مناظرة ولا إلى مراجعة ؛ إلا من باب الاحتياط . وإذا فرض محتاطا فذلك إنما يقع إذا بنى عليه بعض التردد فيما هو ناظر فيه . وعند ذلك يلزمه أحد أمرين : « إما السكوت » اقتصارا على بحث نفسه الى التبين ؛ إذ لا تكليف عليه قبل بيان الطريق . « وإما الاستعانة » بمن يشق به ، وهو المناظر المستعين . فلا يخلو أن يكون موافقا له في الكليات التي يرجع اليها ما تناظرا فيه ؛ أولا

فإن كان موافقا له صح إسناده اليه واستعانت به ، لأنه إنما يبقى له تحقيق ^(٣) مناط المسألة المناظر فيها ، والأمر سهل فيها . فان اتفقا فحسن ، وإلا فلا حرج ، لأن الأمر في ذلك راجع الى أمر ظني مجتهد فيه ، ولا مفسدة في وقوع الخلاف هنا حسبما تبين في موضعه

وأمثله هذا الأصل كثيرة ، يدخل فيها أسئلة الصحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم في المسائل المشككة عليهم ، كما في سؤا لهم عند نزول قوله : (الذين آمنوا ولم داخل في مناظرة المستعين الآتية وكلامنا الآن في المجتهد الذي وضحت له القضية فلا يحتاج إلى المناظرة وأبو بكر من هذا القليل وإن احتاج غيره إلى مناظرته

(١) أي بلسان عمر فسد التكبير عليهم ، كما في كتب السير . وفي السيرة الحلبية توسع وبسط في الموضوع

(٢) أي الصحابة العارفين بها والمجتهدين في أحكامها . وقوله (لم يحتاج بعد ذلك إلى مناظرة) أي في إثبات المسألة . أو معناه لم يحتاج في مثله أي في الجزئيات التي من قبيله إلى مناظرة وربما ساعد هذا الفهم قوله (ولا إلى مراجعة إلا من باب الاحتياط)

(٣) بل وتحقيق الأدلة الجزئية ، من كتاب وسنة أو قياس الخ

يَلْبِسُوا اِيْمَانَهُمْ بَظُلْمٍ) ، وعند نزول قوله : (وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله) الآية ! وسؤال ابن أم مكتوم حين نزل : (لا يستوي القاعدون من المؤمنين) الآية ! حتى نزل : (غير أولى الضرر) وسؤال عائشة عند قوله عليه الصلاة والسلام : « من نوقش الحساب عذب »^(١) واستشكاله مع الحديث قول الله تعالى (فسوف يحاسب^(٢) حسابا يسيرا) وأشبه ذلك

وإنما قلنا أن هذا الجنس من السؤالات داخل في قسم المناظر المستعين ، لأنهم إنما سألوا بعد ما نظروا في الأدلة ، فلما نظروا أشكل عليهم الأمر بخلاف السائل عن الحكم ابتداء فإن هذا من قبيل المتعلمين ، فلا يحتاج إلى غير تقرير الحكم . ولا عليك من اطلاق^(٣) لفظ « المناظر » ، فانه مجرد اصطلاح لا ينبغي عليه حكم . كما أنه يدخل تحت هذا الأصل ما إذا أجرى الخصم المحتج نفسه مجرى السائل المستفيد ، حتى ينقطع الخصم بأقرب الطرق^(٤) ، كما جاء في شأن حاجة إبراهيم عليه السلام قومه بالكوكب والقمر والشمس ، فانه فرض نفسه بخضرتهم مسترشدا ، حتى يبين لهم من نفسه البرهان أنها ليست بآلهة . وكذلك قوله في الآية الأخرى : (إذ قال لأبيه وقومه ما تعبدون ؟ قالوا نبيد أصناما فنظل لها عاكفين) فلما سأل عن المعبود سأل عن المعنى الخاص بالمعبود ، بقوله : (هل يسمعونكم إذ تدعون أو ينفعونكم أو يضرون) لمخادوا عن الجواب إلى الاقرار بمجبر الاتباع للآباء . ومثله قوله : (بل فعله كبيرهم) الآية ! وقوله تعالى : (الله الذي خلقكم ثم رزقكم ثم يميتكم ثم يحييكم هل من شركائكم من يفعل

(١) تقدم (ج ٣ - ص ٨٠)

(٢) حتى قال لها : « ذلك المرض »

(٣) الذي قد تظهر منافاته لادخال هذا الجنس في قسم المناظر المستعين ، لأن الصجابة لا يمدون مناظرين للشيء صلى الله عليه وسلم إذا روى معنى المناظرة اصطلاحا ، يعني لأن هذا اصطلاح آخر

(٤) لأنه يأخذ من مناظره المواقفة على مقدمات الدليل أولا فأولا ، حتى لا يبق إلا الاعتراف بالنتيجة

من ذلكم من شيء ؟) وقوله : (أفن يهدى إلى الحق أحق أن يتبع ؟ أمن لا يهدى إلا أن يهدى !) الآية ! وقوله : (ألهم أرجل يمشون بها أم لهم أيد يبطشون بها ؟) إلى آخرها ، فهذه الآي وما أشبهها إشارات إلى التنزل منزلة الاستفادة والاستعانة في النظر ، وإن كان مقتضى الحقيقة فيها تبكيك الخصم ، إذ كان مجيئاً بالبرهان في معرض الاستشارة في صحته ، فكان أبلغ^(١) في المقصود من المواجهة بالتبكيك ولما اخترموا من التشرعات أموراً كثيرة أدهاها الشرك طولبوا^(٢) بالدليل كقوله تعالى : (أم اتخذوا من دون الله آلهة قل هاتوا برهانكم) (قل أرأيتم ما أنزل الله لكم من رزق فجعلنا منه حراماً وحلالاً ؟ قل الله أذن لكم أم على الله تفترون ؟) (من يدع مع الله إلهاً آخر لا يبرهان له به) الآية ! وهو من جملة المجادلة بالتي هي أحسن

وإن كان المناظر مخالفاً له في الكليات التي يبنى عليها النظر في المسألة فلا يستقيم له الاستعانة به ، ولا يفتنع به في مناظرته ، إذ ما من وجه جزئى في مسأته إلا وهو مبنى على كلى ، وإذا خالف في الكلى في الجزئى المبنى عليه أولى ، فتقع مخالفته في الجزئى من جهتين ، ولا يمكن رجوعها إلى معنى متفق^(٣) عليه . فالاستعانة مفقودة

ومثاله في الفقهيات مسألة الربا في غير النصوص عليه ، كالأرز ، والبخن ، والقررة والحلبة وأشباه ذلك . فلا يمكن الاستعانة هنا بالظاهرى النافى للقياس .

(١) لأن مواجهة الخصم بالتبكيك تنفره من استماع سائر الدليل ، وتثير فيه حمية العناد . وقد استعمل القرآن الطريقين في مقامين

(٢) الفرق بين هذا النوع وما قبله في حاجة إبراهيم وما بعدها ، أن تلك فيها الأسئلة تفصيلية تؤخذ منها مقدمات للدليل الخاص الذى يقوم حجة على الخصم .. أما هذه فالسؤال فيها بطلب البرهان إجمالاً على دعواهم . يعنى وهم عاجزون عنه ..

فلم يبق إلا تسليمهم بطلانها

(٣) أى قضيم فائدة المناظرة التي يقصد منها رجوع المتناظرين إلى الحق

لأنه باني على نقي القياس جملة . وكذلك كل مسألة قياسية لا يمكن أن يناظر فيها مناظرة المستعين ، إذ هو مخالف في الأصل الذي يرجع إليه . وكذلك مسألة الحلبة والذرة أو غيرها بالنسبة إلى المالك إذا استعان بالشافعي أو الحنفي وإن قالوا بصحة القياس ، لبنائهما المسألة على خلاف ^(١) ما يبنى عليه المالك وهذا القسم شائع في سائر الأبواب ، فإن التكرار للإجماع لا يمكن الاستعانة به في مسألة تنبئ على صحة الإجماع ، والتكرار لإجماع أهل المدينة لا يمكن أن يستعان به في مسألة تنبئ عليه من حيث هو منكروه والقاتل بأن صيغة الأمر للندب أو للإباحة أو بالوقف لا يمكن الاستعانة بهم لمن كان قاتلاً بأنها للوجوب ألبتة فإن فرض المخالف مساعداً صحت الاستعانة ، كما إذا كان مساعداً حقيقة وهذا لا يخفى

فصل

وإذا فرض المناظر مستقلاً بنظره غير طالب للاستعانة ولا مفتقراً إليها ، ولكنه طالب لرد الخصم إلى رأيه أو ما هو منزل منزلته ، فقد تكفل العلماء بهذه

(١) القياس يتوقف على العلة فبعد الاتفاق عليها يمكن الاستعانة في مثل هذا الموضوع ، أما إذا اختلف فيها كما هنا فلا يتأتى الاتفاق في نتيجة القياس . فالمالكية يقولون أن العلة في ربا النسبة مجرد الطعم لا على وجه التدلوي ، فيدخل فيه الحضر والفواكه والبقول فيمنع فيها النسبة ولو متساوية ومن ذلك الحلبة ولو بجاقة . وربا الفضل علة الاتقيات والادخار أى مجموع الأمرين ، فالطعام الربوي ما يقتات ويذكر . فهذا يمنع فيه الفضل في الجنس الواحد ، والنسبة مطلقاً ، ومنه الأرز والدخن والذرة ، ويلحق به المصلح : والشافعية يقولون كل مطبوع ولو خضراً أو دواءً أو مصلحاً يدخله ربا الفضل وربا النسبة والحنفية يقولون العلة الاتفاق في الجنس والتقدير بالكيل والوزن ، كما ذكره في البحر

الوظيفة^(١) غير أن فيها أصلاً يرجع إليه ، وقد مر التنبيه عليه في أول كتاب الأدلة^(٢) وهنا تمامه بحول الله وحى :

﴿ للمسألة السادسة ﴾

فنعول لما انبنى الدليل على مقدمتين : إحداهما تحقق المناط ، والأخرى تحكم عليه ، ومر أن محل النظر هو تحقق المناط ظهر انحصار الكلام بين المتناظرين . هنالك ، بدليل الاستقراء . وأما المقدمة الحاكمة فلا بد من فرضها مسلة وربما وقع الشك في هذه السوى ، فقد يقال : إن النزاع قد يقع في المقدمة الثانية ، وذلك أنك إذا قلت : « هنا مسكر ، وكل^(٣) خمر أو وكل مسكر حرام » فقد يوافق الخصم على أن هنا مسكر وهو مقدمة تحقيق المناط ، كما أنه قد يخالف فيها أيضاً ، وإذا خالف فيها فلا تكبير^(٤) على الجملة ، لأنها محل الاختلاف . وقد يخالف في أن كل مسكر خمر ، فإن الخمر إنما يطلق على النبيء من عصير العنب ، فلا يكون^(٥) هذا المشار إليه خمرًا وإن أسكر . وإذا ذاك لا يسلم أن كل مسكر خمر ، ويخالف أيضاً في أن كل مسكر حرام ، فإن السكوية لهذه المقدمة لا تثبت لأنها مخصوصة أخرج منها التبيذ بدليل دل عليه . وإذا لم تصح كليتها لم يكن فيها دليل . فإذا صارت منازعاً فيها . فكيف يقال بانحصار النزاع في إحدى المقدمتين خون الأخرى ؟ بل كل واحدة منهما قابلة للنزاع . وهو خلاف ما تأصل

- (١) وقد توسعوا في ذلك وأطالوا في باب القياس الأصولى واعتراضاته ، كما دون أهل المنطق فنا خاضا في طرق الاعتراض على الحدود والأيقة
- (٢) في المسألة السادسة وقد أحال بقية البيان هناك على المسألة السادسة هنا
- (٣) لعله سقط هنا كلمة (مسكر) كما يدل عليه لاحق الكلام
- (٤) أى فلا بدع في ذلك ولا ضرر في طريق المناظرة
- (٥) أى فلا يلزم إلا بعد تحقق أنه في من عصير العنب

وأما المناظر لاقتناع الغير فلا بد أن تكون إحدى مقدمتيه مسلمة عند خصمه ٣٣٥

والجواب أن ما تقدم صحيح ، وهذا الاشكال غير وارد . ويانه أن الخصمين إما أن يتفقا على أصل يرجعان إليه أم لا . فان لم يتفقا على شيء لم يقع بمناظرتهما فائدة بحال . وقد مر هذا . وإذا كانت السعوى لا بد لها من دليل ، وكان الدليل عند الخصم متنازعا فيه ، فليس عنده بليل ، فصار الاثنيان به عبثا لا يفيد فائدة ولا يحصل مقصودا . ومقصود المناظرة رد الخصم إلى الصواب بطريق يعرفه ، لأن رده بغير ما يعرفه من باب تكليف مالا يطلق . فلا بد من رجوعهما إلى دليل يعرفه الخصم السائل معرفة الخصم المستدل . وعلى ذلك دل قوله تعالى : (فان تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول) الآية ! لأن الكتاب والسنة لا خلاف فيها عند أهل الاسلام ، وهما الدليل والأصل الرجوع اليه في مسائل التنازع ، وبهذا وقع الاحتجاج على الكفار ، فان الله تعالى قال : (قل لئن الأرض ومن فيها إن كنتم تعلمون — إلى قوله : قل فأنى تسحرون) فقررهم بما به أقروا ، واحتج بما عرفوا ، حتى قيل لهم : (فأنى تسحرون ؟) أى فكيف تخدعون عن الحق بما أقروتم به ، فادعيتهم مع الله إليها غيره ؟ وقال تعالى : (إذ قال لأبيه يا أبت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يُفنى عنك شيئا ؟) وهنا من المعروف عندهم ، إذ كانوا ينعبتون بأيديهم ما يعبدون . وفي موضع آخر : (أتعبدون ما تعبدون ؟) وقال تعالى : (قال إبراهيم فإن الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب) قال له ذلك بعد ما ذكر له قوله : (ربى الذى يُحْيى ويميت) فوجد الخصم مدضا ، فانتقل إلى مالا يمكنه فيه المدفع بالحجاز ولا بالحقيقة . وهو من أوضح الأدلة فيما نحن فيه . وقال تعالى : (إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم) الآية ! فأراهم البرهان بما لم يختلفوا فيه ، وهو آدم . وقال تعالى : (يا أهل الكتاب لم تحاجون في إبراهيم وما أنزلت التوراة والإنجيل إلا من بعده ؟) وهنا قاطع في دعواهم أنه إبراهيم يهودى أو نصرانى . وعلى هذا النحو تجد احتجاجات القرآن ، فلا يؤتى

فيه إلا بدليل يقر الخصم بصحته شاء أو أبى . وعلى هذا النحو جاء الرد على من قال : (ما أنزل الله على بشر من شيء) قال تعالى (قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى الآية فحصل إغمامه بما هو به عالم . وتأمل حديث ^(١) صلح الحديبية فقيه إشارة الى هذا المعنى . فانه لما أمر علياً أن يكتب « بسم الله الرحمن الرحيم » قالوا ما نعرف « بسم الله الرحمن الرحيم » ولكن اكتب ما نعرف : « باسمك اللهم » فقال : اكتب « من محمد رسول الله » قالوا لو علمنا أنك رسول الله لا نبغناك . ولكن اكتب اسمك واسم أبيك ، فمذرم رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وإن كان هذا من حمية الجاهلية ، وكتب على ما قالوا ، ولم يحش من ذلك حين أظهروا النصقة من عدم العلم وأنهم إنما يعرفون كذا

وإذا ثبت هذا فالأصل الرجوع اليه هو الدليل الدال على صحة الدعوى وهو ما تقرر في المقدمة الحاكمة ، فلزم أن تكون مسلمة عند الخصم من حيث جعلت حاكمة في المسألة ، لأنها إن لم تكن مسلمة لم يفد الاثيان بها ، وليس فائدة التصالح الى الدليل لإلحاق النزاع ورفع الشغب . وإذا كان كذلك فقول القائل « هنا مسكر وكل مسكر خمر » إن فرض تسليم الخصم فيه للمقدمة الثانية صح الاستدلال من حيث أتى بدليل مسلم ، وإن فرض نزاع الخصم فيها لم يصح الاستدلال بها ألينة ، بل تكون مقدمة تحقيق المناط في قياس آخر ، وهي التي لا يقع النزاع إلا فيها ، فيبين أن كل مسكر خمر بدليل استقراء أو نص أو غيرها . فإذا بين ذلك حكم عليه بأنه حرام مثلاً إن كان مسلماً أيضاً عند الخصم ، كما جاء في النص « أن كل خمر حرام » وإن نازع في أن كل خمر حرام صارت مقدمة تحقيق المناط ، ولا بد إذ ذاك من مقدمة أخرى تحكم عليها . وفي كل مرتبة من هذه المراتب لا بد من مخالفة الدعوى للدعوى الأخرى التي في المرتبة الأخرى ، فان سؤال السائل . هل كل خمر حرام ؟ يخالف لسؤاله اذا سأل : هل كل مسكر خمر ؟

(فصل) ولا يلزم أن تكون المقدمات على الوجه المنطقي ، وقد يكون سهلاً مقبولاً ٣٣٧

وهكذا سائر مراتب الكلام في هذا الخط . فمن هنا لا ينبغي أن يؤتى باللبيل على حكم المناط منازعاً فيه ، ولا مظنة للنزاع فيه . إذ يلزم فيه الانتقال من مسألة إلى أخرى لأننا إن فعلنا ذلك لم نتخلص لنا مسألة ، وبطلت فائدة المناظرة

فصل

واعلم أن المراد بالمقدمتين ههنا ليس ما رسمه أهل المنطق على وفق الاشكال المعروفة ، ولا على اعتبار التناقض والعكس - غير ذلك وإن جرى الأمر على وفقها في الحقيقة فلا يستتب جريانه على ذلك الاصطلاح . لأن المراد تقرب الطريق الموصل إلى المطلوب على أقرب ما يكون ، وعلى وفق ما جاء في الشريعة ، وأقرب الأشكال إلى هذا التقرير ما كان بديهياً في الانتاج أو ما أشبهه من اقتراني أو استثنائي . إلا أن المتحرى فيه اجراؤه على عادة العرب في مخاطباتها ومعهود كلامها اذ هو أقرب إلى حصول المطلوب على أقرب ما يكون ولأن التزام الاصطلاحات المنطقية والطرائق المستعملة فيها مبعد عن الوصول إلى المطلوب في الأكثر ، لأن الشريعة لم توضع إلا على شرط الأثنية ، ومراعاة علم المنطق في القضايا الشرعية منافية لذلك . فاطلاق لفظ المقدمتين لا يستلزم ذلك الاصطلاح

ومن هنا يعلم معنى ما قاله المازري في قوله عليه الصلاة والسلام : « كل مُسْكِر خمر ، وكل خمر حرام »^(١) قال فنتيجة هاتين المقدمتين أن كل مُسْكِر حرام . قال وقد أراد بعض أهل الأصول أن يمزج هنا بشيء من علم أصحاب المنطق ، فيقول إن أهل المنطق يقولون لا يكون القياس ولا تصح النتيجة إلا بمقدمتين ، قوله « كل مسكر خمر » مقدمة لا تنتج بافترادها شيئاً . وهذا وإن اتفق لهنا الأصوليون ههنا^(٢) وفي موضع أو موضعين في الشريعة ، فإنه لا يستمر في سائر

(١) رواه مسلم والدارقطني

(٢) أي في نظم هذا الحديث الذي جاء على رسم المنطق مصادقة

أنهتھا . ومعظم طرق الأئمة النقية لا يُسلك فيها هذا المسلك ، ولا يعرف من هذه الجهة . وذلك انا لو علمنا تحريمه عليه الصلاة والسلام التفاضل في البرّ بأنه مطعوم كما قال الشافعي لم نقدر أن نعرف هذه الصلة الا يبحث ^(١) وتقسيم ، ناذ عرفناها فلشافعي أن يقول حينئذ : كل سفرجل مطعوم وكل مطعوم ربوي . فتكون النتيجة السفرجل ربوي قال ولكن هذا لا يفيد الشافعي فائدة ، لأنه انما عرف هذا وصحة هذه النتيجة بطريقة أخرى ، فلما عرفها من تلك الطريقة أراد أن يضع عبارة يعبر بها عن مذهبه ، فجاء بها على هذه الصيغة . قال ولو جاء بها على أى صيغة أراد مما يؤدي منه مراده لم يكن لهذه الصيغة مزية عليها . قال وانما نهينا على ذلك لما القينا بعض المتأخرين صنف كتاباً أراد أن يرد فيها أصول الفقه لأصول علم المنطق

هذا ما قاله المازري . وهو صحيح في الجملة . وفيه من ^(٢) التنبيه ما ذكرناه من عدم التزام طريقة أهل المنطق في تقرير القضايا الشرعية . وفيه ^(٣) أيضاً إشارة

(١) أى عن الصفات اللاحقة للبر ، وتقسيم لها بين ما يصلح علة ومارة شرعة على حرمة التفاضل وما لا يصلح . وهذا هو المعبر عنه بالسبر والتقسيم عندهم وبعد معرقها بهذا الطريق يستوى أن يجعلها حداً أوسط ونصوغ الدليل على طريقة أهل المنطق ، وألا يجعلها كذلك فنعبّر بأى عبارة ، فنقول مثلاً : السفرجل ربوي لأنه من المطعومات . والموضع يستمد من تعريف الدليل عند كل من الأصوليين والمنطقيين ومعرفة النسبة بينهما باعتبار التحقق والوجود ، والرد المشار إليه ممكن كما بسطوه في شرح قول ابن الحاجب (ولا بد من مستلزم للمطلوب حاصل للمحكوم عليه فمن ثم وجبت المقدمتان) قالوا إن هذا ظاهر على الاصطلاح المنطقي ، أما على الأصولي الذى يقول إن الدليل هو المفرد كالعالم مثلاً فالتمايزان فيه من حيث يتعلق به النظر بالفعل ، ويكون معنى الاستلزام حينئذ المناسبة المصححة للاتصال

(٢) أى حيث قال (فالشافعي الخ)

(٣) أى حيث قال (ولكن هذا لا يفيد الشافعي شيئاً)

ولا يلزم أن تكون المقدمات على الوضع المنطقي وقد يكون سهلاً مقبولاً ٣٣٩

الى ما تقدم من أن المقدمة الحاكمة على المناط إن لم تكن متفقاً عليها مسئلة عند الخصم فلا يفيد وضعها دليلاً . ولما كان قوله عليه الصلاة والسلام : « وكل خير حرام » مسلماً لأنه نص النبي صلى الله عليه وسلم ، لم يعترض فيه المخالف ، بل قابله بالتسليم ؛ واعتراض القاعدة بعدم^(١) الاطراد . وذلك مما يدل على أنه من كلامه عليه الصلاة والسلام أمر اتفاقي ؛ لأنه قصد قصد المنطقيين . وهكذا يقال في القياس الشرطي في نحو قوله تعالى : (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) لأن « لو » لما سيقع^(٢) لوقوع غيره ، فلا استثناء لها^(٣) في كلام العرب قصداً . وهو معنى تفسير سيويوه . ونظيرها^(٤) « إن » لأنها تفيد ارتباط الثاني بالأول في التسبب ، والاستثناء لا تعلق له بها في صريح كلام العرب . فلا احتياج الى ضوابط المنطق في تحصيل المراد في المطالب الشرعية

والى هذا المعنى — والله أعلم — أشار الباجي في أحكام الفصول ، حين رد على الفلاسفة في زعمهم أن لا نتيجة إلا من مقدمتين ، ورأى أن المقدمة الواحدة قد تنتج . وهو كلام مشكل الظاهر ، إلا إذا طوّل به هذا الموضع فربما استقام في النظر .

(١) أى الثالثة : لا تصح النتيجة الخ

(٢) عبارة سيويوه (لما كان سيقع لوقوع غيره)

(٣) أى فلا يؤتى بعدها بقضية استثنائية لنقيض التالى حتى يرفع المقدم ، ولا

لعين المقدم ليثبت التالى

(٤) أما للمناطقة ففرقوا بينهما بأن استعمال « لو » لما يستثنى فيه قبيض التالى لأنها وضعت لتعليق العدم بالعدم . واستعمال « إن » لما يستثنى فيه عين المقدم لأنها وضعت لتعليق الوجود بالوجود والله أعلم

وقد تمّ - والحمد لله - الغرض المقصود ، وحصل بفضل الله إنجاز ذلك الموعود على أنه قد بقيت أشياء لم يسع إدراجها ، إذ لم يسهل على كثير من السالكين مرادها . وقلّ على كثرة التعطش إليها ورادها . فخشيت أن لا يردوا مواردّها ، وأن لا ينظّموا في سبيل التحقيق شواردها ، فتنبئت من رجاس بيّاتها العنان ، وأرحت من رسمها القلم والبيان . على أن في أثناء الكتاب رموزاً مفسّرة ، وأشعة توضح من شمسها النيرة . فمن تهدي إليها رجاء بحول الله الوصول ، ومن لا فلا عليه إذا اقتصر التحصيل على المحصول ، ففيه إن شاء الله مع تحقيق علم الأصول علم يذهب به مذاهب النطف ، ويقيفه على الواضحة إذا اضطرب النظر واختلف

فنسأل الله الذي بيده ملكوت كل شيء أن يسد لنا على القيام بحقه . وأن يعاملنا بفضلِهِ ورقته ، إنه على كل شيء قدير ، وبالإجابة جدير . والحمد لله وكفى ، وسلام على عباده الذين اصطفى ؟

والحمد لله الذي أنعم بالتوفيق لهذه الصبابة في خدمة أصول الدين . والصلاة والسلام على الرسول الأكرم وآله الأئمة والصحابة وسائر التابعين . والتوجه إلى الله في القبول ، فانه غاية المأمول ، ونهاية المستول ؟

تم بتوفيقه تعالى الجزء الرابع والآخر من كتاب المواعظ

نفع الله به المسلمين ، وأثاب مؤلفه وشارحه ، وطابعه

وناشره ، وكل من أدّى فيه خدمة للعلم

والدين ، وأعان على تيسيره

لطلالين . آمين والحمد لله

رب العالمين

